Biblioteca Pedagogica Antica e Moderna Italiana e Straniera

VOLUME LIV.

ADOLFO LEVI

LA FILOSOFIA DI TOMMASO HOBBES





MILANO - GENOVA - ROMA - NAPOLI
SOCIETÀ EDITRICE DANTE ALIGHIERI
(Albrighi, Segati & C. - S. A. F. Perrella)

1929

Città di Castello, Tipografia della Casa Editrice S. Lapi.

ALLA MEMORIA

DEI MIEI MORTI

PREFAZIONE

Il presente volume, che si occupa della filosofia di T. Hobbes, costituisce la continuazione di una ricerca (iniziata con uno studio sul Pensiero di Francesco Bacone,[1] *al quale mi riferisco spesso) mirante a determinare se sia giusta l'opinione comune che contrappone l'empirismo inglese al razionalismo che sul continente va dal Descartes al Leibniz. Per gli scopi che mi propongo, ho considerato in modo particolare i concetti direttori della filosofia generale di T. Hobbes, accordando ampiezza relativamente minore alle sue dottrine politiche, che, del resto, costituiscono l'aspetto più noto dell'opera sua.*

---

[1] Torino, Paravia, 1925.

LE PREMESSE DEL SISTEMA FILOSOFICO DI T. HOBBES



Capitolo I.

Cenni sulla genesi del pensiero hobbesiano.

Sullo svolgimento del pensiero di T. Hobbes restano notizie scarse, non bene determinate e non completamente coerenti, sicchè riesce difficile seguirlo con sicurezza.[1] Egli narra che nel viaggio da lui compiuto

[1] Generalmente, le citazioni delle opere dell'Hobbes si riferiscono alle edizioni seguenti: *Opera philosophica quae latine scripsit:* ed. W. Molesworth: 5 volumi: London, 1839-45 (indicata con *O. L.*); *The English Works:* ed. W. Molesworth: 11 volumi: London, 1839-45 (indicata con *E. W.*). Per il *Leviathan* si è seguita l'edizione di Oxford, 1909, che riproduce il testo del 1651; per gli *Elements of Law natural and politic* (che come opera manoscritta ebbero diffusione nell'anno 1640, in cui furono composti, ma poi vennero dall'autore pubblicati nel 1650 con titoli diversi in due parti distinte: *Human Natur or the fundamental Elements of Policy:* London, 1650; *De corpore politico or the Elements of Law moral and politic*: London, 1650; la divisione di queste parti venne conservata nelle edizioni seguenti) si è usata l'edizione di F. Tönnies (London, 1889), che per primo ha pubblicato l'opera come un solo lavoro e col titolo originario. I capp. I-XIII della prima parte corrispondono alla *Human Nature,* i capp. XIV-XIX della prima parte e tutta la seconda al *De Corpore politico.*

sul continente nel 1629-31 cominciò a scorrere gli *Elementi* di Euclide e che, attirato non dai teoremi, ma dal metodo e dall'arte di ragionare di quell'opera, la lesse con la massima diligenza.[1] Siccome poco prima aveva pubblicato una traduzione della storia di Tucidide[2] e mostrato nella introduzione di essa di partecipare con interesse alla vita pubblica del suo paese,[3] si può supporre che sperasse di trovare nel metodo matematico un modello che permettesse di costruire con rigore scientifico la teoria degli ordinamenti giuridici e politici. Con ragione il Dilthey ha affermato che sin dal tempo in cui traduceva lo storico greco, l'Hobbes deve avere concepito la sua teoria del diritto naturale e che le lotte dei partiti che si svolgevano allora in Inghilterra mostravano quanto fosse urgente trovare saldi principî delle istituzioni giuridiche e po-

---

1 *Vita* [in prosa: è stata scritta in latino dall'Hobbes oppure da lui è stata dettata a T. Rymer: la prima edizione è del 1681, London. Nel 1679 era stata pubblicata un'altra autobiografia dell'Hobbes in versi latini, composta nel 1672: *Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita carmine expressa*]: *O. L.* I, p. XIV. La stessa notizia è data dal *Vitae Hobbianae Auctarium* (redatto da R. Blackbourne, secondo le note di J. Aubrey): ivi, p. XXVI, che osserva che l'Hobbes (che era nato nel 1588) aveva già passato i quaranta anni.

2 *Eight Books of Peloponnesian War written by Thucydides:* London, 1629 (*E. W.* v. VIII).

3 L'introduzione (su Tucidide) contiene accenni all'avversione che l'Hobbes provava per il governo popolare (*E. W.* p. XVII e XIX). Nella *Vita carmine expressa* (*O. L.* v. I, p. LXXXVIII) egli dice che Tucidide gli aveva mostrato come sia stolta la democrazia e come un uomo solo sia più saggio di una folla; perciò lo tradusse, affinchè gli Inglesi imparassero a sfuggire i retori (cioè il regime popolare).

litiche.[1] Ma questi studi dovettero apparire all'Hobbes fondati su quello dell'uomo e della natura umana. Infatti, già nel suo primo scritto su tale argomento sostiene che la vera spiegazione delle leggi naturali e politiche dipende, in primo luogo, dalla conoscenza della natura umana[2] e dichiara che ha considerato questa nella misura necessaria per la scoperta dei primi e più semplici elementi in cui in ultimo si risolvono le composizioni delle norme e delle leggi politiche.[3] È chiaro che la vita sociale appare fondata su quella affettiva e volitiva degli uomini (passioni, desideri, tendenze); e questa, a sua volta, sulla funzione conoscitiva che l'Hobbes giudica provenire interamente dal senso; però la sua attenzione si fissò per caso sul problema che questo offre. Egli racconta che essendosi fatta menzione della causa del senso in una riunione di dotti in cui si trovava, alcuno domandò, quasi per ischerno: « Che cosa è il senso? » e nessuno gli rispose. L'Hobbes rimase sorpreso che uomini che si inorgoglivano del loro sapere ignorassero che cosa fossero i loro propri sensi: in seguito, alla mente di lui, che meditava spesso sulla causa del senso, si presentò per caso il pensiero che se gli esseri corporei e tutte le loro parti fossero in quiete o se si movessero sempre nello stesso modo, si perderebbe la distinzione di ogni cosa e per conseguenza ogni senso: perciò la causa di

---

[1] W. Dilthey, *Der entwickelungsgeschichtliche Pantheismus*: Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XIII [N. F. VI]: 1900: p. 448 sg.

[2] *The Elements of Law*, p. I, c. 1, 1: p. 1.

[3] *Human Nature*, c. 13, conclusione: *E. W.* v. IV, p. 76. (Manca negli *Elements of Law*).

tutte le cose si deve ricercare nella differenza dei movimenti. Da prima si servì di questo principio; poi, per conoscere le differenze e i rapporti (*rationes*) dei movimenti, fu costretto a rivolgersi alla geometria.[1] Questa narrazione distingue chiaramente una fase in cui l'Hobbes concepisce la teoria dei sensi intesi come processi di movimento e la teoria generale del meccanismo delle cose, da una successiva in cui determina con la geometria le sue prime concezioni. D'altra parte, egli afferma ripetutamente che nel 1630 era giunto a pensare il colore e i suoni come movimenti.[2] Ora, uno scritto pubblicato dal Tönnies (*Short Tract on First Principles*),[3] che egli assegna a questo anno, si può considerare l'espressione del primo di quei momenti: deve seguire di poco la scoperta di Euclide e l'inizio degli studi della geometria, perchè si sforza di procedere secondo il modello euclideo, partendo da principî generali (definizioni e assiomi) per derivarne conclusioni, grazie a processi dimostrativi di tipo matematico. Però, se il concetto del movimento è impiegato per spiegare sia i fenomeni del mondo fisico che i processi del senso e della conoscenza in generale e quelli dell'attività volitiva, non è pensato come una grandezza determinata quantitativamente; e la mancanza di questa determinazione matematica del fondamento primo della teoria hobbesiana mostra che il *Breve Trattato* precede la seconda fase indicata dalla *Vita* in prosa; una conferma di ciò si trova nel fatto che quello

---

1 *Vita: O. L.* I, pp. XX-XXI.

2 *E. W.* VII, p. 468 (lettera al marchese di Newcastle). Cfr. *O. L.* I, p. 303.

3 Forma la Appendice I agli *Elements of Law.*

scritto adopera la dottrina delle *species* sensibili, che l'Hobbes in seguito doveva criticare aspramente. La prima sezione del *Trattato* riguarda argomenti generalissimi, la seconda si occupa di questioni fisiche, la terza si riferisce alla attività conoscitiva e alla volitiva: si può quindi supporre che l'Hobbes, valendosi di un procedimento deduttivo rigoroso, volesse porre le basi degli studi politici e giuridici in una teoria meccanica della natura mirante a dar ragione per mezzo del movimento delle funzioni teoretiche e pratiche dell'uomo da cui dipendono gli ordinamenti politici e giuridici della vita sociale. Però l'introduzione alla traduzione di Tucidide e le indicazioni che la *Vita* in versi latini da rispetto ai fini che con essa l'Hobbes si proponeva di raggiungere, mostrano come egli sapesse già a quali risultati le ricerche che voleva compiere dovevano condurre: si trattava quindi di giustificare scientificamente la condanna del governo popolare e la difesa del potere assoluto di un monarca.[1] Ma la conoscenza dei metodi e delle teorie della nuova scienza matematica della natura doveva indurre l'Hobbes a determinare meglio le sue concezioni.

Da una lettera del 26 gennaio 1633 a Sir Charles Cavendish [2] risulta che allora egli conosceva già il *Dialogo sopra i due massimi sistemi* di Galileo; ed è probabile che questo studio dell'opera scientifica galileiana gettasse le prime basi di quelli che compì in seguito e di cui parla la *Vita* in prosa la quale narra che nel suo terzo viaggio sul continente (1634-37), trovandosi

---

[1] V. p. 4 (3).

[2] Riprodotta da F. Tönnies, *Hobbes* (Stuttgart, 1896), pp. 15-16.

a Parigi, cominciò a studiare i principî della filosofia naturale. Sapendo che erano inclusi nella natura e nella varietà dei movimenti, ricercò da prima quale potesse essere il moto che produce il senso, l'intelletto, i fantasmi (le rappresentazioni) e le altre proprietà degli animali; e comunicò continuamente i suoi pensieri al P. Mersenne.[1] Il *Vitae Hobbianae Auctarium*[2] assegna al 1634 questo nuovo e vigoroso tentativo di costruire una teoria meccanica universale, di cui precedentemente l'Hobbes aveva già accettato il principio fondamentale. Con queste notizie si accordano quelle della *Vita* in versi, la quale narra che l'Hobbes in quel viaggio, mentre percorreva i paesi della Francia e dell'Italia, o in nave, o a cavallo o sul cocchio, meditava continuamente sulla natura delle cose e pensava che vi fosse nell'universo un'unica vera realtà, il movimento. (« Et mihi visa quidem est toto res unica mundo — Vera, licet multis falsificata modis: — Unica vera quidem, sed quae sit basis earum — Rerum, quas falso dicimus esse aliquid; . . . Phantasiae, nostri soboles cerebri, nihil extra; — Partibus internis nil nisi motus inest »).[3] Ritornato in patria nel 1637, pensò di comporre un sistema universale di filosofia, che spiegasse tutta la realtà, naturale, umana e sociale, per mezzo del mo-

---

1 *O. L.* I, p. XIV. Sulla azione scientifica esercitata da questo amico e corrispondente del Descartes e dei maggiori cultori della nuova scienza esatta della natura, che stabilì relazioni tra quanti si dedicavano a tali studi ed eccitò sempre nuove ricerche, v. M. [Frischeisen —] Köhler, *Die Naturphilosophie des Th. Hobbes in ihrer Abhängigkeit von Bacon:* Archiv f. Geschichte der Philosophie, Bd. XV [N. F. VIII]: 1902: p. 394 sgg.

2 *O. L.* I, p. XXVIII.

3 *Vita carmine expressa: O. L.* I, p. LXXXIX.

vimento.[1] La differenza tra queste concezioni e i pensieri del periodo cui appartiene il *Breve Trattato* ap-

---

1 *Vita carmine expressa*: *O. L.* I, p. XC. L'Hobbes formò il progetto di comporre tre opere, *De Corpore, De Homine, De Cive,* che dovevano costituire un sistema filosofico completo. Per ragioni politiche (le condizioni dell'Inghilterra in quel tempo), nel 1640, come si è detto, scrisse gli *Elements of Law*, che trattano argomenti svolti poi nel *De Homine* e soprattutto nel *De Cive*. Quest'opera, che doveva essere l'ultima parte del sistema, fu invece, per i motivi politici già indicati, pubblicata prima delle altre due (*Elementorum Philosophiae Sectio tertia : De Cive :* Parisiis, 1642. Nel 1651 apparve la traduzione inglese : *Philosophicall Rudiments concerning Governement and Society :* London). La prima parte fu pubblicata nel 1655 (*Elementorum Philosophiae Sectio prima: De Corpore :* London. Traduzione inglese riveduta dall'autore : *Elements of Philosophy. The first Section, concerning Body :* London, 1656). La seconda parte venne alla luce nel 1658 (*Elementorum Philosophiae Sectio secunda: De Homine :* London). Nel 1651 l'Hobbes pubblicò il *Leviathan or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth ecclesiasticall and civill* (London), che tratta principalmente gli argomenti studiati nel *De Cive*, svolgendone alcuni con maggiore ampiezza. La prima parte del *Leviathan*, però (*Of Man*), trova corrispondenze nella prima degli *Elements of Law* e nel *De Homine*. La traduzione latina (Amsterdolami, 1668: fa parte della collezione : *Opera philosophica quae* [Th. Hobbes] *latine scripsit omnia*) differisce dal testo inglese principalmente perchè sostituisce la *Review and Conclusion* di questo con un'*Appendice* in tre capitoli, rivolta a difendere il libro dalle critiche che aveva suscitato. Altri scritti con le date di pubblicazione si ricorderanno in seguito. Un elenco completo delle opere dell'Hobbes è dato da G. Sortais *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz,* v. II (Paris, 1922), pp. 298-301. Per gli scritti matematici dell'Hobbes, i suoi tentativi di trovare la quadratura del circolo, il raddoppiamento del cubo. . . e le polemiche con S. Ward e J. Wallis, v. G. Croom Robertson, *Hobbes* (Edinburgh and London, 1886), pp. 167-185. Per la polemica col vescovo Bramhall sulla questione della libertà (cui si riferiscono gli scritti dell'Hobbes

pare chiara quando si considera che ora l'Hobbes, allargando immensamente la sua visione, concepisce il progetto di un sistema filosofico universale organicamente articolato, di cui lo scritto precedente conteneva appena uno spunto, e inoltre che il concetto fondamentale della costruzione, quello del movimento, grazie allo studio dell'opera galileiana e alla conoscenza della nuova scienza della natura, deve ormai assumere il carattere rigorosamente scientifico di una quantità misurabile in modo esatto, di cui il pensiero può stabilire le leggi, valendosi del procedimento matematico. Ma un influsso anche più forte il pensiero dell'Hobbes dovette subire da parte del Descartes. Questi aveva pubblicato nel 1637 la *Dioptrique*, che, eliminando del tutto il concetto scolastico delle *species* sensibili, spiegava meccanicamente le sensazioni visive; poi, nel 1640, dopo avere redatto le sue *Meditationes*, aveva incaricato il P. Mersenne di comunicarne il manoscritto a chi credesse, per averne il giudizio e le osservazioni. Il Mersenne all'inizio del 1641 inviò al Descartes, senza rivelare il nome dell'Hobbes, alcune obbiezioni che questi aveva già composto sulla *Dioptrique* e poi quelle riguardanti le *Meditationes* (le cosidette *Terze Obbiezioni* a quest'opera). Il Descartes accolse assai sfavorevolmente quelle critiche e scrivendo al Mersenne si espresse in termini molto duri sul conto del loro autore

Of Liberty and Necessity: a Treatise... in answer to a Treatise written by the bishop of Londonderry on the same subject: London, 1654 [è una lettera con la data 20 agosto 1646, edita surrettiziamente]; *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall bishop of Derby and Thomas Hobbes of Malmesbury:* London, 1656), v. F. Tönnies, *Hobbes*, pp. 160-177.

(che però non conosceva) il quale lo aveva accusato di essersi nella *Dioptrique* appropriato dottrine sue; forse per questo motivo, rispose in modo breve e sdegnoso alle obbiezioni rivolte alle sue *Meditationes,* perchè non voleva, replicando più a lungo, farle troppo valere.[1] Così si ruppero le relazioni fra lui e l'Hobbes; ma sebbene la discussione fosse stata molto aspra e i due avversari fossero assolutamente incapaci di intendersi reciprocamente, fissi come erano in posizioni antitetiche di pensiero, è certo che l'opera scientifica del Descartes aveva già agito sulla mente del filosofo inglese, in quanto l'aveva tratto ad abbandonare il concetto delle *species,* gli aveva permesso di determinare con esattezza la sua teoria della conoscenza sensibile, dandogli così la possibilità di affermare risolutamente la soggettività delle sensazioni e la natura fenomenica della conoscenza. Inoltre, il Descartes aveva tentato di interpretare meccanicamente tutta la realtà, ad eccezione del pensiero; e questo suo sforzo, più delle ricerche speciali di Galileo (il quale, rispetto alle teorie generali, si era limitato a stabilire alcuni concetti direttori e alcuni principî metodologici) offriva il corrispettivo del programma dell'Hobbes, che però avrebbe potuto attuarlo sistematicamente soltanto dopo essersi liberato della dottrina delle *species* e avere spiegato in modo meccanico i processi del senso, valendosi appunto dei mezzi che gli offriva la *Dioptrique* da lui criticata. Ma quest'opera dovette esercitare la sua azione sul pensiero dell'Hobbes prima ancora che egli entrasse in discussione col suo autore: anche se non si assegnano

---

1 Per la storia particolareggiata dei rapporti tra l'Hobbes e il Descartes v. G. Sortais, *op. cit.* p. 302 sgg.

al 1637, come vuole il Tönnies, gli *Excerpta de Tractatu Optico* (da lui pubblicati come Appendice II agli *Elements of Law*), che palesano chiaramente tale influsso,[1] quest'ultima opera, composta nel 1640, che contiene nelle grandi linee il sistema che il suo autore doveva costruire ampiamente in seguito, mette in luce la dipendenza del suo pensiero da quello cartesiano rispetto alle dottrine ora ricordate.

Il Breve Trattato sui Primi Principî presenta già molte delle caratteristiche permanenti del pensiero dell'Hobbes. Così l'esigenza del rigore dimostrativo vi si manifesta in modo accentuato nel procedimento di tipo matematico che è impiegato. Ma quello scritto è anche più importante perchè espone concezioni metafisiche che rimangono il sostrato immutabile di tutto il pensiero hobbesiano; ciò permette appunto di affermare che le dottrine che gli scritti posteriori contengono debbono sempre essere riferite a quella metafisica iniziale che, anche quando sembra essere derivata da altri motivi di pensiero, effettivamente ne costituisce il presupposto. Il *Breve Trattato* sostiene già il rigido determinismo che caratterizzerà sempre la filosofia hobbesiana: i principî 12-14 della prima sezione affermano: « Necessario è ciò che non può essere diversamente ». Necessaria è la causa che non può non produrre l'effetto, sufficiente quella che ha tutti i requisiti che occorrono per produrlo. (*Elem. of Law,* App. I: p. 194 sg.). Da queste definizioni si deduce il più assoluto determi-

---

1 Secondo M. [Frischeisen —] Köhler, *Studien zu der Naturphilosophie des Th. Hobbes:* Archiv, XVI [IX]: 1903, p. 73, questo scritto si dovrebbe assegnare al 1646, approssimativamente.

nismo: infatti da esse risulta che una causa sufficiente è necessaria, perchè non può non produrre il suo effetto; altrimenti, contro l'ipotesi, le mancherebbe qualche cosa che occorre per la sua produzione. Da ciò segue che la definizione di un agente libero, cioè tale che, poste tutte le cose che occorrono perchè operi, può agire o no, implica contraddizione. Ogni effetto che si è prodotto ha avuto una causa necessaria, perchè ha avuto una causa sufficiente. Ogni effetto che deve essere prodotto lo sarà da una causa necessaria, perchè nessun effetto può realizzarsi senza una causa sufficiente. La necessità non ha gradi, perchè ciò che è necessario è impossibile che sia diversamente, e l'impossibile è un Nulla (un *Non-Ens*): siccome un Non Essere non può essere tale più di un altro, una necessità non può essere più necessaria di un'altra. (Sez. prima, concl. 11-14: ivi, pp. 196-197).

Il *Breve Trattato* espone anche una metafisica materialista di carattere meccanicistico, che è presentata dogmaticamente, si può dire senza giustificazione. «Ciò, cui nulla è aggiunto e nulla è tolto, rimane nello stesso stato in cui era; ciò che non è affatto toccato da altro, non ha alcunchè aggiunto o tolto». (Sez. prima, princ. 1-2: ivi, p. 193). Agente è ciò che ha il potere di muovere, paziente, ciò che ha il potere di essere mosso (ivi, pr. 3-4: p. 193). Un agente produce nel paziente soltanto movimento o qualche forma inerente. Nel moto locale l'azione dell'agente è il moto locale nel paziente (ivi, 11, 10: ivi). Questi principî non sono bene connessi, ma permettono di scorgere chiaramente i concetti direttori della costruzione. Il cambiamento consiste in un processo di movimento (l'unica cosa che si possa aggiungere o togliere

a un essere esteso, cioè materiale) e questo può prodursi soltanto col contatto, cioè con un moto locale, che a sua volta appartiene esclusivamente a una realtà materiale: i concetti di azione e di passione in tal modo si riducono a quello del movimento, che permette di definirli. Da ciò risulta già che il reale appare formato di esseri materiali che agiscono e patiscono in quanto ne muovono altri o ne sono mossi col contatto, e da quest'ultimo derivano processi di aumento e di diminuzione [di movimento] in cui consistono tutti i cambiamenti delle cose. I movimenti vengono sempre determinati dall'esterno, perchè nulla può muovere sè stesso. (Sez. prima, Concl. 10: ivi, p. 196). È chiaro che la concezione meccanicistica si fonda sulla materialistica: tutti i mutamenti delle cose sono riducibili al moto locale appunto perchè tutta la realtà è concepita come un insieme di sostanze corporee. Con ragione quindi il Frischeisen-Köhler[1] ha affermato che il materialismo dell'Hobbes non deriva dal meccanicismo rigoroso degli scritti posteriori, ma lo precede.

Nella stessa direzione materialistica tendono anche altre dottrine. Così, partendo dalle definizioni di sostanza e di accidente, intesi come ciò che non ha e ciò che ha l'essere in altro (Sez. prima, pr. 15-16: ivi, p. 194) l'Hobbes dimostra (concl. 1-3: ivi, p. 194) che ogni cosa è o sostanza o accidente, che nessun accidente può essere senza una sostanza, che l'ultimo soggetto dell'accidente è la sostanza. La terminologia è scolastica; e la filosofia tradizionale poteva accettare

---

[1] *Die Naturphilosophie des Th. Hobbes:* Archiv. XV [N. F. VIII]: 1902: p. 388; *Studien zu der Naturphilosophie des Th. Hobbes:* ivi, XVI [IX]: 1903: p. 88 sg.

quelle tesi perchè ammetteva l'esistenza di sostanze incorporee. Ma nel *Breve Trattato* esse hanno un significato ben diverso: non solamente infatti a quelle prime conclusioni altre ne seguono riguardanti il mondo corporeo; le affermazioni che tutto ciò che è agente o paziente è sostanza, che ogni agente produce moto nel paziente (ivi, concl. 6-7: p. 195), mettono bene in rilievo che l'unica sostanza di cui si parla è la corporea, alla quale esclusivamente spetta il potere di muovere o di essere mossa localmente. Però questo materialismo che cerca di spiegare col moto locale tutti i cambiamenti non ha ancora determinato tale nozione in senso rigorosamente matematico; inoltre, accoglie ancora dalla tradizione scolastica il concetto delle *species* sensibili.

Così si dice che ogni agente che opera su un paziente lontano lo tocca o con successive azioni sulle parti del mezzo corporeo o grazie a qualche altra cosa che emette, che si chiama specie (Sez. seconda, pr. 1 e conclusioni: p. 197 sgg.). Gli agenti mandano fuori continuamente le loro specie (ivi, concl. 5: p. 199): queste si muovono localmente (concl. 8: p. 200 sg.) e sono sostanze (concl. 10: p. 203). Conformandosi alla filosofia tradizionale, l'Hobbes spiega con le specie i processi conoscitivi. Del resto, egli non può non procedere così, perchè, essendo impossibile che qualche cosa si muova da sè, le funzioni di senso e di moto dell'uomo debbono essere determinate da motori esterni, che sono collocati nelle specie: infatti, anche i fenomeni della conoscenza come tutti i mutamenti delle cose si possono concepire solamente come movimenti prodotti da agenti esterni. Gli spiriti animali, che sono gli strumenti del senso e del moto (Sez. terza, pr. 1: p. 204), sono mossi localmente dalle specie degli oggetti esterni (ivi,

concl. 1-2 : p. 205 sg.). La luce, il colore e gli altri oggetti propri del senso, quando sono percepiti, non sono altro che le diverse azioni delle cose esterne sugli spiriti animali, mediate dai vari organi (concl. 3 : p. 206). L'atto del senso è un movimento degli spiriti animali, prodotto dalle specie degli oggetti esterni. Esse sono gli agenti e gli spiriti animali, i pazienti : e le prime, al pari di ogni agente, possono produrre solamente moto nel paziente. Quindi il senso è un potere passivo degli spiriti animali che deve essere mosso dalle specie di un oggetto esterno che si suppone presente (concl. 5 : p. 207 sg.). Il fantasma (definito la somiglianza o l'immagine di qualche oggetto esterno, che appare quando questo, come avviene nei sogni, è lontano dal sensorio : pr. 2 : p. 204) è concepito come un'azione esercitata dal cervello sugli spiriti animali, grazie al potere che ha ricevuto dall'oggetto stesso. Infatti il fantasma, appunto perchè è un'immagine di questo, deve essere una sua azione; non è però quella immediata di esso sugli spiriti, che è la luce, il colore . . . , ossia l'oggetto del senso; e perciò sarà l'azione del cervello (determinata dal potere che riceve dalle cose esterne) sugli spiriti animali (ivi: concl. 4: p. 206 sg.). Ora si dice d'intendere una cosa quando se ne ha il fantasma: l'atto dell'intelletto è un movimento degli spiriti animali (di cui l'intelletto stesso è un potere passivo) prodotto dall'azione del cervello (ivi, concl. 6: p. 208). Bene è tutto ciò che ha il potere attivo di attirare a sè localmente, male, ogni cosa che ha quello di respingere (ivi, concl. 7 e coroll. : p. 208 sg.). L'atto dell'appetito è un movimento degli spiriti animali verso l'oggetto che li muove (ivi, concl. 8 : p. 209 sg.). Da quanto precede risulta che il *Breve Trattato* contiene

già alcuni dei concetti direttori del pensiero dell'Hobbes: il determinismo e il materialismo,[1] la riduzione di tutti i mutamenti, anche delle percezioni sensibili, al movimento, e la convinzione che l'azione consiste in questo: di più vi appare anche un empirismo, che deriva tutta la conoscenza dall'azione (cioè dal moto) degli oggetti esterni. È vero che qui l'intelletto è ridotto a fantasmi, cioè a immagini prodotte, sebbene in modo indiretto, dal movimento delle cose esteriori, sicchè il pensiero non proviene propriamente dalle sensazioni, come l'Hobbes sosterrà in seguito: però la conseguenza è la stessa, perchè la conoscenza può riferirsi solamente a oggetti sensibili e non è capace di superare la sfera dell'esperienza. Ora è notevolissimo il fatto che l'Hobbes, che talvolta negli scritti posteriori cercherà di giustificare gnoseologicamente il suo materialismo, affermando che la nostra conoscenza ci presenta soltanto immagini di esseri corporei, qui invece fonda risolutamente l'empirismo su una metafisica materialista. Appunto perchè i processi conoscitivi sono mutamenti che avvengono in esseri corporei, debbono consistere in movimenti (locali), determinati da quelli degli oggetti sensibili esterni: chi avesse ammesso l'esistenza di realtà immateriali sarebbe giunto a ben altre conclusioni. Però il *Breve Trattato* presenta in certi punti notevoli differenze rispetto alle opere successive. Alcune (riguardanti il concetto del movimento e quello delle *species*) sono state già ricordate. Un'altra è stata messa in luce dal Frischeisen-Köhler, che però ne ha esagerato l'importanza, dicendo che il *Breve*

---

[1] V. E. v. Aster, *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie* (Berlin und Leipzig, 1921), pp. 191-92.

Trattato contiene un'intuizione non meccanicistica, ma dinamica, anzi ilozoistica, della realtà, che a suo parere costituisce una continuazione della teoria stoica dell'animazione universale delle cose (che vedeva nell'anima un principio dinamico, ma puramente materiale, di vita), trasmessa all'Hobbes da Bacone.[1] Ciò è ec-

---

[1] M. [Frischeisen —] Köhler, *Die Naturphilosophie des Th. Hobbes:* Archiv. XV [VIII]: 1902: pp. 370-399. Questo scritto sostiene che l'Hobbes nel suo primo lavoro deriva la sua concezione materialistica da Bacone piuttosto che dagli antichi. Bisogna però osservare da una parte che la concezione baconiana dell'animazione di tutte le cose proviene dai filosofi della natura del Rinascimento e particolarmente dal Telesio, dall'altra che Bacone, al pari di loro, distingue recisamente lo *spiritus*, l'anima corporea, dalla razionale e divina, che essi chiamano *mens*. E non è nemmeno giusta l'affermazione del F. - K. che l'ultima filosofia di Bacone, seguendo lo Stoicismo, connetta la forza con la materia in modo tale da assumere l'aspetto di un materialismo dinamico (ivi, p. 388(2)). Quanto alle relazioni con gli antichi Atomisti e in particolare con Lucrezio (di cui non era avverso ad ammettere l'influsso sull'Hobbes W. Dilthey [nello studio *Der entwickelungsgeschichtliche Pantheismus:* Archiv f. Gesch. d. Phil., XIII [VI]: 1900: p. 450 sg.] che in un altro lavoro, *Die Autonomie des Denkens:* ivi, VII (1894): p. 86 sgg., aveva rilevato l'azione dello Stoicismo sulla teoria hobbesiana delle passioni), il F. - K. osserva (p. 374) che il filosofo inglese ha sempre combattuto il loro sistema. (Infatti, ha cercato di provare con un esperimento che non c'è il vuoto, ha discusso gli argomenti portati dagli Epicurei per dimostrarne l'esistenza, ha negato che vi siano corpi assolutamente duri: *De Corpore* p. IV, c. 26, 2-3: *O. L.* v. I, p. 338 sgg. Cf. *Problemata Physica* c. III: ivi, v. IV, p. 317 sgg.; *Decameron Physiologicum* c. III: *E. W.* v. VII, pp. 89-95. Inoltre, come si vedrà, ha ecluso l'esistenza reale dei *minimi*). A ciò qualcuno può aggiungere che la stessa narrazione che l'Hobbes fa del modo in cui è apparsa alla sua mente la concezione che tutta la realtà è spiegabile per mezzo del movimento porta ad escludere che la derivasse

cessivo, perchè se il *Breve Trattato* intende ancora la forza come la causa del movimento, espone però una concezione essenzialmente meccanicistica, perchè l'unica funzione della prima è quella di produrre moti locali, che servono a spiegare tutti i fatti; meno che mai si può parlare di ilozoismo, perchè gli spiriti animali appaiono non un principio universale di vita e di animazione delle cose, ma una particolare espressione delle energie materiali. Un'altra differenza tra il primo scritto e i successivi è stata rilevata dall'Aster,[1] il quale ha notato che nel *Breve Trattato* l'Hobbes distingue non la cosa fuori della coscienza dal contenuto di questa, ma l'oggetto percepito dalla sua immagine mnemonica e soltanto per la seconda, non per il primo,

---

da pensatori antichi. Ma non potrebbe invece trattarsi di un'illusione mentale del pensatore inglese? In complesso, non si può negare in modo risoluto che egli abbia subito l'influsso delle dottrine stoiche, che erano assai diffuse al suo tempo, per ciò che riguarda l'intuizione materialistica della realtà; però egli non la interpretò da prima in senso ilozoistico, come facevano gli Stoici, ma la collegò al meccanicismo. Spunti di ilozoismo si possono scorgere negli scritti posteriori al *Breve Trattato*; e forse si debbono attribuire all'azione di Bacone. A fonti classiche svariate (fra le quali si possono ricordare alcuni Sofisti, Tucidide, Lucrezio e in generale la tradizione della scuola epicurea) l'Hobbes deve avere attinto le convinzioni che l'uomo ha natura egoistica, che mira al conseguimento di ciò che gli è utile e che lo stato e il diritto sono creati per porre un fine alle lotte provocate dagli interessi individuali contrastanti: (Cf. W. Dilthey, *Der entwickelungsgeschichtliche Pantheismus:* Archiv XIII [VI]: 1900 p. 447 sgg.). Per le origini della tesi che spiega la realtà tutta col moto, è difficile giungere a risultati sicuri, perchè era sostenuta anche da Bacone, che la derivava dall'Atomismo antico.

[1] *Op. cit.*, pp. 196-197.

adopera l'espressione *fantasma,* sicchè collega la sua teoria della soggettività delle qualità sensibili, che effettivamente sono movimenti, con la convinzione realistica che le cose sono veramente tali, quali noi le percepiamo; insomma, non riconosce che, al pari di tutte le nostre rappresentazioni, anche le percezioni del senso hanno carattere fenomenico. Come osserva lo stesso autore, soltanto dopo avere studiato il Descartes (e prima di tutto la sua *Dioptrique*) l'Hobbes riconosce la natura fenomenica di tutto il contenuto della conoscenza e così svolge in modo pienamente coerente la teoria sostenuta precedentemente, sicchè il suo fenomenismo (come aveva già affermato il Dilthey [1] sorge sotto l'influsso del concetto cartesiano di *cogitatio.*[2] Inoltre manca ancora il nominalismo, che poi ha parte importantissima nelle dottrine gnoseologiche e metodologiche dell'Hobbes e che si può concepire come un ritorno alla tradizione scolastica che egli aveva conosciuto nei suoi studi giovanili di Oxford: egli però lo doveva svolgere sino in fondo, da una parte, e dall'altra interpretarlo in connessione con le sue concezioni della realtà e della scienza.

---

1 *Studio citato:* Archiv. XIII [VI]: p. 460 sg.
2 E. v. Aster, *op. cit.,* p. 197.

Capitolo II.

I presupposti ontologici del sistema e le conseguenze che ne derivano.

Possiamo ora considerare la forma che negli scritti posteriori al *Breve Trattato* assume il pensiero dell'Hobbes, forma che sostanzialmente rimane sempre la stessa, perchè sotto le differenze di particolari che è possibile rilevare, la struttura generale non si modifica più. Però, prima di esporre il vero e proprio sistema hobbesiano, dobbiamo indicare quali siano i concetti (soprattutto ontologici) che costituiscono i presupposti iniziali e fondamentali di tutti gli sviluppi posteriori, anche delle dottrine gnoseologiche e logico-metodologiche. Come si è ricordato, grazie all'influsso cartesiano, l'Hobbes accetta francamente la teoria fenomenistica e ammette senza riserve che il contenuto diretto della nostra conoscenza è costituito da fantasmi o rappresentazioni o idee, e che perciò noi cogliamo le cose non direttamente, come sono in sè stesse, ma soltanto come ci appaiono. Gli *Excerpta de Tractatu Optico*[1] (1637?), polemizzando col Descartes, scrivono:

[1] Citati in seguito: *Tractatus Opticus*.

«... de alicuius euentus sensibus manifesti (quod Phaenomenon appellari solet) causa efficiente» (*Elem. of Law* App. II, p. 211): e queste parole mostrano che anche l'apprensione immediata del senso assume ormai carattere fenomenico. Ciò appare anche meglio nelle *Obbiezioni* alle *Meditazioni* del Descartes (1641): anzi nella prima di esse l'Hobbes dichiara esplicitamente che non vi è alcuna caratteristica certa ed evidente che ci permetta di riconoscere e di distinguere i sogni dalla veglia e dalla percezione verace dei sensi, sicchè le immagini o i fantasmi che abbiamo quando siamo svegli, nè più nè meno di quelli che scorgiamo dormendo, non sono accidenti uniti a oggetti esterni, e non sono prove sufficienti per mostrare che oggetti tali esistano davvero. Quindi se, senza valerci di alcun altro ragionamento, seguiamo solamente le testimonianze dei sensi, abbiamo giusto motivo di dubitare se qualche cosa esista o no (*Objectiones Tertiae:* in DESCARTES, *Oeuvres* publiées par C. ADAM e P. TANNERY: v. VII[1] (Paris, 1904), p. 171, 4-11).

Anche più significativo è un testo famoso del *De Corpore* (1655): «imo vero si ad ea, quae ratiocinando facimus animum diligenter adverterimus, ne stantibus quidem rebus aliud computamus, quam phantasmata nostra; non enim si coeli aut terrae magnitudines motusque computamus, in coelum ascendimus, ut ipsum in partes dividamus, aut motus ejus mensuremus, sed quieti in musaeo, vel in tenebris, id facimus» (p. II, c. 7, 1: *O. L.* v. I, p. 82. Cf. *Elem. of Law,* p. I, c. 1, 8: p. 2). Però questo fenomenismo, ora strettamente connesso col preciso riconoscimento della sog-

1 Citato semplicemente: *A.-T.* v. VII.

gettività delle qualità sensibili, non induce affatto l'Hobbes a dubitare della realtà del mondo esterno; anzi nelle obbiezioni alle *Meditazioni* cartesiane egli mostra chiaramente di non dare troppo peso ai dubbi presentati dal loro autore, cui rimprovera di non essersi astenuto dal parlare di argomenti così vieti come l'incertezza delle cose sensibili, di cui Platone e altri filosofi antichi prima e dopo di lui avevano trattato, e la difficoltà di distinguere la veglia dal sonno, che si osserva tanto facilmente[1] (*Object. Tertiae*: *A.-T.* v. VII, p. 171, 11-16). Per l'Hobbes, come si vedrà, le qualità sensibili percepite nella veglia e i sogni si debbono ridurre a movimenti corporei dell'organismo che implicano l'azione di realtà esterne, le quali costituiscono la condizione sia delle prime che dei secondi; ma ciò presuppone una concezione realistica che, secondo il parere comune degli espositori, l'Hobbes ha il torto di avere ammesso dogmaticamente, senza alcuna giustificazione. Ora, è vero che egli non discute a fondo il problema, e che, a differenza del Descartes, mostra di non rendersi ben conto della sua gravità; però non è lecito dire che non abbia, almeno in rapidi cenni, indicato i motivi principali che lo inducevano a risolverlo realisticamente. Infatti, dicendo che avremmo giusto motivo di dubitare se qualche cosa esista o no se seguissimo soltanto la testimonianza dei sensi, senza valerci di alcun altro ragionamento, mostra di conoscere criteri razionali che permettono di risolvere la difficoltà; e indicazioni sull'argomento contengono an-

---

1 M. Frischeisen-Köhler, *Zur Erkenntnislehre und Metaphysik des Thomas Hobbes*: in Festschrift für A. Riehl (Halle a. S., 1914), p. 290.

che le *Obbiezioni*, sebbene non le svolgano pienamente. Rispetto ai sogni in particolare, l'Hobbes, dopo avere ricordato nel *Leviathan* che ad alcuni appare impossibile distinguerli dal senso (o percezione sensibile), dichiara che per conto suo, considerando che essi non presentano la stessa costanza e coerenza della veglia e che spesso in questa osserva l'assurdità di quelli mentre sognando non nota assurdità nei pensieri che ha da sveglio, si persuade che quando è desto, non sogna (p. I, c. 2: pp. 15-16). Ma la più forte giustificazione del realismo risiede per l'Hobbes nelle esigenze che si esprimono nei principî di sostanza e di causa. Quest'ultimo appare applicato nel *Breve Trattato,* che, fondandosi sul principio che nessuna cosa si muove da sè, spiega i processi conoscitivi intendendoli come movimenti prodotti nell'organismo dall'azione degli oggetti esterni. Quello scritto, che afferma che tutto è o sostanza o accidente, che nessun accidente può esistere senza una sostanza, che questa è l' ultimo soggetto di quello, lascia pensare, presentando i fenomeni della conoscenza come movimenti (cioè come cambiamenti nell'organismo), che essi implichino come loro condizione una sostanza esterna che li determina: l'esigenza causale, cioè, conduce al riconoscimento di una realtà sostanziale oggettiva che produce con la sua azione le percezioni sensibili e, indirettamente, le immagini mnemoniche. Ma quest'ordine di pensieri, che il *Breve Trattato* non svolge organicamente, si determina in modo più chiaro negli scritti posteriori. È manifesto che i nostri fantasmi sono accidenti, perchè se ne formano dei nuovi e i vecchi svaniscono; cioè nascono e periscono (*De Corpore* p. IV, c. 25,1; *O. L.* I, p. 317. Cfr. p. I, c. 6,8: ivi, p. 67). È vero che il

nostro pensiero, che è un atto, deve avere per soggetto una cosa pensante, come vuole il Descartes (*Obiect. Tertiae: A.-T.* v. VII, p. 173, 11-14), ma l'uomo vede che vi deve essere una causa delle sue immagini o idee (ivi, p. 180, 15-16). Quando l'Hobbes determina con esattezza il senso della parola causa, intende con essa (come si vedrà) un processo di movimento, sicchè anche le nostre rappresentazioni saranno effetti di moti esterni. Ma siccome a loro volta questi sono prodotti da sostanze corporee, si può dire che esse sono le cause anche delle immagini o idee che abbiamo. Così nell'*Appendice* al *Leviathan* l'Hobbes scrive, parlando del bianco: «quam apparitionem sine aliqua causa et fundamento esse non posse satis intelligimus, nimirum album, esse non posse, nisi revera subsistat ipsi apparitioni substantia aliqua, quae ejus causa sit, et, ut dicunt logici, subjectum ... Quod autem de cognitione per visum dixi, de caeteris etiam sensibus intelligendum est. Opponitur ergo hypostasis phantasmati, ut causa effectui, nempe relative» (trad. latina: *O. L.* III, p. 528 sg.). Così il *Decameron Physiologicum* (1678), il quale scrive che gli effetti o fenomeni della natura sono fantasmi, cioè esistono dentro di noi, ma le loro cause risiedono fuori di noi, chiama però cause sia i corpi che agendo su di noi producono fenomeni che i movimenti in cui consistono le loro azioni (*E. W.* VII, pp. 82-83). Insomma, siccome le vere cause dei fantasmi, o rappresentazioni, sono movimenti ma di sostanze, queste si possono chiamare con quel nome. La credenza nell'esistenza reale delle cose esterne appare così giustificata in nome dei principî, indissolubilmente connessi, di sostanza e di causa. Per conseguenza, l'io pensante del Descartes, anzi,

in generale, l'animale che ha rappresentazioni, è bensì il soggetto di queste, ma non le crea da sè, perchè è eccitato dall'azione di una causa esterna che è una sostanza, in cui si deve porre il sostrato ultimo degli accidenti: è quindi impossibile dubitare della realtà del mondo esterno. Si può conoscere la natura di essa o no? L'Hobbes nelle *Obbiezioni* sostiene che sebbene il ragionamento provi l'esistenza della sostanza, in quanto è una materia capace di ricevere diversi accidenti e soggetta ai loro cambiamenti, essa non è affatto concepibile: in altri termini, non se ne ha alcuna idea (immagine) (*Object. Tertiae: A.-T.* v. VII, p. 180, 15-16). Così, come più volte si è notato, egli precede il Locke nell'affermare l'inconoscibilità della sostanza; sotto questo rispetto, il suo fenomenismo è risoluto. Ma ciò non toglie che, conformemente al suo materialismo, si sforzi di provare che tutto ciò che è reale ha natura corporea, sostenendo che l'universo è corpo, e ha le dimensioni della grandezza, lunghezza, larghezza e profondità. Ora ogni parte di un corpo è ugualmente corpo e ha tali dimensioni, e per conseguenza ogni parte dell'universo è un corpo: siccome esso è il tutto, ciò che non ne è una parte è un nulla e quindi non è in alcun luogo (*Leviathan* p. IV, c. 46: p. 524; cfr. p. III, c. 34: p. 302. Inoltre: *An historical Narration concerning Heresy:*[1] *E. W.* IV, p. 393 sg.). Quindi le cose reali, dette dai Latini *Entia, Subjecta, Substantiae,* sono corporee (*E. W.* IV, p. 394). Sostanza e corpo significano la stessa cosa (*Lev.* p. III, c. 34: p. 303): infatti il corpo è la sostanza che ha grandezza indeterminata ed è identico alla sostanza cor-

---

1 Composta verso il 1668, edita nel 1680.

porea (*An Answer to a Book published by Dr. Bramhall:*[1] *E. W.* IV, p. 309; cfr. pp. 313, 383). Quindi non si può parlare di sostanze incorporee, perchè si cadrebbe in una contraddizione, come se si dicesse corpo incorporeo (*Lev.* p. III, c. 34: pp. 302-03; p. 312. Cfr. *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners and Religion of Thomas Hobbes* [1680]: *E. W.* IV, p. 427). In tal modo però non si nega che la sostanza corporea sia inconoscibile; e ciò risulta chiaro dalle seguenti parole: « Per corpus intelligo... id de quo vere dici potest, quod existit realiter in seipso, habetque etiam aliquam magnitudinem; habet, inquam, magnitudinem, non quod sit magnitudo ipsa » (App. al *Lev.*: *O. L.* III, p. 537). Ciò è anche meglio determinato da quello che il *De Corpore* dice degli accidenti, da cui risulta che è tale anche la grandezza. Per accidente si intende un modo del corpo secondo il quale esso si concepisce, ossia una facoltà che ha di farsi concepire da noi. L'accidente non è il corpo, e nemmeno si può dire propriamente che gli inerisca come se vi fosse contenuto, come una parte in un tutto. Quasi tutti gli accidenti, quelli cioè che sono non comuni a tutti i corpi, ma propri di alcuni, come il moto, la quiete, il colore, possono essere lontani da loro o perire senza che essi periscano; ma ciò non vale per alcuni, perchè non si può concepire corpo senza estensione (o grandezza o spazio reale) o senza figura affatto (*De Corp.* p. II, c. 8, 2-4: *O.L.* I, pp. 91-93). Affermando che l'accidente è un modo di concepire il corpo, l'Hobbes involontariamente riconosce che ha natura mentale anche l'estensione, tant'è vero che mentre

[1] Composta verso il 1668, edita nel 1680.

sostiene che essa è «corporis extra animum existentis accidens», dice pure: «corpus sine extensione aut sine figura omnino concipi non potest», per dimostrare la sua inseparabilità dalla sostanza. In ogni modo, egli afferma che la grandezza non è separabile dalla sostanza corporea (perciò tutte le cose reali sono corpi, perchè sono estese), ma differisce da essa, sebbene non dica come. La indissolubilità della sostanza corporea e dell'estensione è provata dal fatto che, quando si dice che un corpo si genera o perisce, non si intende che nasca o sia distrutta la grandezza estesa per cui lo chiamiamo con quel nome. Se si ammettesse che un punto si dilatasse in un'ingente mole e che questa si restringesse di nuovo in un punto, si immaginerebbe qualche cosa nascere dal nulla e viceversa; e siccome non si può comprendere come ciò possa avvenire nella realtà, i filosofi, cui non è permesso allontanarsi dalla ragione naturale, suppongono che il corpo non possa generarsi o perire, ma soltanto apparire sotto aspetti diversi. Infatti, ad eccezione della grandezza, tutti gli altri accidenti possono generarsi e perire. «Quindi i corpi e gli accidenti, sotto i quali appaiono in modi diversi, differiscono in questo, che i corpi sono cose non generate, gli accidenti sono generati, ma non sono cose» (*De Corp.* ivi, c. 8. 20: *O. L.* I, p. 103 sg.). Però non soltanto la grandezza, anche il movimento è un accidente che realmente appartiene ai corpi; tutti gli altri sono puri fantasmi, che aderiscono non agli oggetti, ma al soggetto senziente (*Problemata Physica* [1662] c. IV: *O. L.* IV, p. 329). L'accidente che serve a fare denominare un corpo, cioè il suo soggetto, si chiama essenza (così la razionalità si dice l'essenza dell'uomo, l'estensione del corpo); ed essa, in quanto

è generata, ha il nome di forma. Il corpo, considerato in relazione a un suo accidente qualsiasi, si chiama soggetto; materia si dice rispetto alla forma. Il nascere e il perire di un accidente qualunque fanno sì che si dica che il suo soggetto muta; ma soltanto per quelli della forma si afferma che questo si genera e perisce (*De Corp.* ivi, c. 8, 23: *O. L.* I, p. 104). La materia comune di tutte le cose, che la tradizione filosofica, seguendo Aristotele, chiama *materia prima*, non è una realtà, non è un corpo diverso dagli altri nè uno di essi, ma un puro nome che serve a significare il corpo considerato indipendentemente da qualunque forma e da tutti gli accidenti, ad eccezione della grandezza e della capacità di ricevere la prima e i secondi. Essa quindi è il corpo pensato universalmente, cioè considerato soltanto sotto il rispetto della quantità, mentre le cose singole sono fornite delle loro forme e di certi accidenti: (ivi, c. 8, 24: *O. L.* I, p. 105).

Da tutto ciò risulta chiaramente che sebbene spesso l'Hobbes dichiari che nella realtà le cose non sono altro che forme diverse di movimento, effettivamente sottintende che questi moti appartengono a corpi. Quelle di cui parla sono le cose percepite col senso, che, in quanto gruppi di proprietà sensibili, sono, come si vedrà poi, movimenti; ma questi implicano sostanze corporee, perchè esse soltanto possono muoversi. « Nihil enim praeter corpus, nempe materiatum, dimensionibus praeditum et loco circumscriptibile, moueri potest » : *Tract. Opt.* : *Elem. of Law* pp. 220-21). D'altra parte l'Hobbes cerca di dar ragione col movimento del nascere e del perire di tutti gli altri accidenti, cioè del mutamento dell'oggetto corporeo in generale, ed è questa la convinzione che lo guida in tutta la costru-

zione della sua teoria della realtà. Anzi egli sostiene che è evidente per sè che il mutamento è moto e che questo è la causa di tutti gli altri accidenti, cioè di ogni processo di nascita e di distruzione. Se molti per rendersi conto di ciò (cioè del principio che ogni mutamento è moto) hanno bisogno di qualche indicazione, ciò avviene non perchè tale proposizione sia oscura, ma perchè i pregiudizi dei loro maestri hanno corrotto il loro ragionamento naturale o perchè per ricercare la verità non si valgono affatto del pensiero.[1] Quindi il movimento produce tutti gli accidenti dei corpi, cioè tutte le cose che possiamo apprendere col senso, ossia i fenomeni o le apparenze che ad esso appaiono. Tutta la varietà delle figure è determinata da quella dei movimenti con cui si costruiscono; le differenze delle cose percepite col senso (colori, suoni...) hanno per causa unica il moto che si nasconde in parte negli oggetti che agiscono, in parte negli esseri senzienti. È vero che occorre il ragionamento per determinare di quale movimento si tratti nei diversi casi, ma è chiaro che deve essere sempre qualche moto (*De Corp.* p. I, c. 6, 5: *O. L.* I, p. 62. Cfr. IV, 29, 13: ivi, p. 408; *Lev.* p. I, c. 1: pp. 11-12; p. III, c. 34: pp. 302-03; *Dec. Phys.* c. I: *E. W.* VII, p. 78; c. II: p. 83; c. VII: p. 129). Però soltanto un movimento può produrne un altro o esserne prodotto; infatti non si può comprendere come qualche cosa si allontani dalla sua quiete o dal suo moto se non per opera di un altro

---

[1] Ciò non esclude che talvolta l'Hobbes cerchi di dare una dimostrazione (veramente ben poco conclusiva) per provare che ogni mutamento è moto (*De Corp.* p. II, c. 9, 9: *O. L.* I, p. 111 sg.).

moto (*De Corp.* p. I, c. 6, 5: ivi; p. III, c. 15, 3: p. 180; p. IV, c. 28, 12: p. 389; *Lev.* p. I, c. 1: p. 12); e ciò contiene un'indicazione, almeno oscura, dei motivi che debbono avere indotto l'Hobbes ad assegnargli un posto privilegiato fra gli altri accidenti e a considerarlo causa di essi. Se al pari di loro nasce e perisce rispetto ai corpi singoli, considerato in relazione alla loro totalità non si genera e non si distrugge. Replicatamente, parlando del movimento, l'Hobbes mette in rilievo questo suo carattere particolare di permanenza. Nessuna cosa può iniziare, modificare o porre un fine al proprio movimento, perchè se ciò avvenisse non si vedrebbe la causa per cui tale fatto dovesse essersi verificato in un certo momento piuttosto che prima o dopo, mentre tutte le condizioni necessarie per quel moto o cambiamento o riposo operavano ugualmente in tutti i tempi (*Dec. Phys.* c. III: *E. W.* VII, p. 85). L'attribuire a un corpo creato il potere di muovere sè stesso equivale ad affermare che esistano creature indipendenti dal Creatore (*De Corp.* p. IV, c. XXX, 2: *O. L.* I, p. 415). Perciò il movimento non può avere origine in un corpo, non può essere iniziato nelle sue parti interne, ma deve essere sempre determinato dall'esterno (*De Corp.* p. III, c. 22, 17-18: ivi, p. 283; *Dialogus Physicus de natura Aëris* [1661]: *O. L.* IV, pp. 246 e 255; *Problemata Physica* c. I: ivi, pp. 305 e 309; c. V: ivi, p. 335). Perciò un corpo che è in quiete vi rimarrà sinchè dall'esterno, da un altro corpo mosso e contiguo (cioè per mezzo di un urto), non gli verrà comunicato movimento; uno che si muove si muoverà sempre senza alterare la propria velocità e la propria direzione sinchè non incontrerà un impedimento (*De Corp.* p. II,

c. 8, 19: *O. L.* v. I, pp. 102-103; c. 9, 7: pp. 110-11; p. III, c. 15, 1: p. 177; c. 22, 14; p. 281; p. IV, c. 25, 2: p. 318; c. 29, 13: p. 408; c. 30, 2: p. 414; *Lev.* p. I, c. 2: p. 13). Insomma la totalità del movimento appare qualche cosa di costante e di immutabile, sicchè sotto questo rispetto si avvicina all'estensione o grandezza; perciò rispetto alla sua quantità complessiva, si può usare l'argomento che l'Hobbes adduce per provare che la seconda è ingenerabile e indistruttibile: *ex nihilo nihil fit* e viceversa. Si comprende quindi perchè il nascere e il perire degli altri accidenti debbano concepirsi come aspetti soggettivi del movimento, in cui risiede la loro realtà. I corpi sono soggetti al cambiamento (*Lev.* p. III, c. 34: p. 302): ma l'estensione, che è indivisibile da essi, non potrebbe, per sè presa, far sorgere nemmeno l'apparenza del mutamento: quindi una realtà che, come la corporea, è necessariamente estesa, può determinare tale parvenza soltanto se le sue parti, cioè i corpi singoli, conservando la stessa grandezza, cambiano posizione, cioè si muovono, perchè in tal modo si produce un processo che non ha nè genesi nè distruzione. L'Hobbes non ha formulato esplicitamente questi concetti, ma si deve ammettere che, almeno in forma implicita, abbiano agito sulla sua mente per radicarvi la convinzione che al moto si debbono ridurre tutti i mutamenti, tutti i processi di genesi e di distruzione degli altri accidenti, cioè il divenire dell'universo: infatti solamente un'esigenza razionale così imperiosa, anche se non formulata in termini chiari, poteva sino dall'inizio delle sue meditazioni produrre nel suo pensiero la certezza incrollabile che tutti i cambiamenti che l'esperienza offre consistono oggettivamente in movimenti. Ciò spiega

appunto perchè a questo principio fondamentale egli riconoscesse il carattere di una indiscutibile evidenza, che non richiede alcuna dimostrazione.

Una importante teoria che, come si vedrà, trova applicazioni notevolissime nella gnoseologia e nella psicologia, è quella del *conatus* che l'Hobbes considera il principio del movimento e definisce così: « Il conato è un movimento [che avviene] in uno spazio e in un tempo minore di ogni spazio o tempo che sia dato, o che si possa determinare o assegnare, cioè in un punto » (« *Conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est, determinatur, sive expositione vel numero assignatur,* id est, *per punctum* »: *De Corp.* p. III, c. 15, 2: *O. L.* I, p. 177). Per punto però non si intende ciò che non ha alcuna quantità o che non si può affatto dividere (perchè nulla di tal genere può trovarsi effettivamente in natura), ma ciò di cui non si considera o non si calcola la quantità, talchè quella parola deve designare non un indivisibile, ma un indivisivo, nello stesso modo che l'istante deve pensarsi come un tempo non indivisibile, ma indiviso. Del pari, occorre concepire il conato come un movimento tale, che le quantità del tempo in cui avviene e dello spazio in cui si svolge non si possano confrontare in alcun modo con quelle del tempo e della linea di cui esse sono parti. Ciò però non esclude la possibilità di paragonare tra loro due conati e di trovare l'uno maggiore o minore dell'altro (*De Corp.* ivi). Insomma, come dal punto si genera la linea, dal conato è generato il movimento che si può determinare quantitativamente. Nulla importa, osserva l'Hobbes, se procedendo il conato si affievolisce a tal punto da sottrarsi completamente al senso, perchè vi può essere un movimento tanto piccolo da

non essere capace di eccitarlo: «noi qui ci occupiamo non del senso e dell'esperienza, ma della ragione delle cose» (*De Corp.* ivi, 7: p. 183). Negli *Excerpta de Tractatu Optico* l'Hobbes polemizza col Descartes per ridurre a un *conatus*, inteso come movimento puro e semplice, ciò che questi chiamava azione o inclinazione al moto.[1] Così l'Hobbes, che molto probabilmente aveva ricevuto dal Descartes, oltre che da Galileo, l'impulso ad eliminare completamente quel residuo di dinamismo

---

[1] *Dioptrique*, Discours I: ed. *A.-T.*, v. VI, p. 88, 1 sgg. Per la loro importanza, riproduco largamente le parole dell'Hobbes sull'argomento. «Hic iam dissentimus: nam quod ille conari, ego moueri voco, et actionem, quam ille a motu distinguit, ego... motum esse volo. Facilius recipitur a vulgo posse esse conatum sine motu, quia corporum gravium in sublimi sustentatorum conatum ex descensu, quando aufertur impedimentum, oculis agnoscunt, motum vero dum sustentatur, non obseruant; minus ergo vulgo paradoxon est conatum esse quam motum esse qui a sole usque ad oculum continuatur. A Philosophantibus autem hoc est quaerentibus apud se talis conatus ideam aliquam,... non modo difficilius recipitur hypothesis ea, quae separat motum a conatu, quam quae eos coniungit, sed etiam omnino incogitabilis est... Ipse Cartesius ad actionem luminis explicandam, semper vtitur vocabulis significantibus motum actualem, eamque (p. 20) dicit (in refractione) leges motûs pilae: et hypothesim suam (quae non methodo sed tentando et forte fortunâ in mentem ei incidit) forte emendasset si diutius suppressisset» (*Tract. Opt.*: *Elem. of Law* App. II: pp. 215-16. «Quod autem Renatus des Cartes neget huiusmodi actionem esse vere et proprie motum, sed *inclinationem* tantum, concedi posset, si per vocem illam *inclinationis* concipi aliquid posset praeter ipsum motum... siquidem enim per *inclinationem* intelligat potentiam ad motum simpliciter; confiteor inclinationem non esse motum sed neque conatum aut principium motus, neque ergo actionem. Sin intelligat Potentiam ad motum hac vel illa via hoc est determinatam vt potentia in vino ad motum deorsum, erit sane *inclinatio*

che ancora rimaneva nel *Breve Trattato* (in cui la forza era considerata causa del movimento),[1] veniva così a rivolgersi contro il pensatore francese, cui rimproverava di non essere rimasto completamente fedele alle proprie premesse meccanicistiche.[2] L'Hobbes ormai risolve definitivamente la forza, anche nei suoi inizi elementari, in processi di movimento.

Al concetto del moto l'Hobbes riduce quelli di causa, di forza e di azione, e li intreccia indissolubilmente con l'affermazione della necessità, cioè col più assoluto determinismo causale. Infatti, se ogni mutamento è un movimento e questo può essere prodotto soltanto da un altro, è chiaro che l'unica causa di tutto il divenire fenomenico è il moto (che può trasmettersi a un corpo soltanto da un altro che si muove e che è in contatto col primo: *De Corp.* p. II, c. 9, 7: *O. L.* I, p. 110 sg.; p. III, c. 15, 1: p. 177; p. III, c. 22, 3: p. 272; p. IV, c. 29, 13: p. 408; p. IV, c. 30, 2: p. 414), sicchè quanto si dice per chiarire i concetti di causa e di effetto si riferisce anche ad esso. In ogni

---

conatus quidem et actio, sed eadem vere et proprie loquendo motus est, quamquam exiguus, nam est principium motûs siue prima eius pars, motus autem pars omnis motus est» (ivi, p. 220).

1 Cfr. pp. 17-19.

2 Cfr. M. [Frischeisen-] Köhler, *Studien zu der Naturphilosophie des Th. Hobbes:* Archiv XVI [IX]: 1903: p. 62 sgg. che giustamente, valendosi del confronto del *Breve Trattato* con gli scritti posteriori, attribuisce il rigido meccanismo di questi all'azione del Galilei e del Descartes e mette bene in rilievo il significato del *conatus*, che nel *Tractatus Opticus* elimina completamente ogni traccia di dinamismo. Però egli accentua eccessivamente il posto che la concezione dinamica ha nel primo scritto che è già essenzialmente dominato dal meccanicismo: v. pp. 17-19.

mutamento si dice che agisce il corpo che genera o distrugge qualche accidente in un altro, che si chiama il paziente; siccome il primo può far ciò solamente movendosi, è chiaro che nel moto, in cui risiede la causa del fatto, consiste l'azione: l'accidente che si produce è denominato effetto (e deve essere a sua volta un movimento) (*De Corp.* p. II, c. 9, 1: *O. L.* I, p. 106 sg.; *Dec. Phys.* c. II: *E. W.* VII, p. 83). L'azione e la passione ossia la causa e l'effetto, sono quindi movimenti. Però l'agente produce il proprio effetto nel paziente in quanto ambedue sono forniti di determinati accidenti, cioè non perchè tutti e due sono corpi, ma per ciò, che sono corpi determinati ossia si muovono in un certo modo, altrimenti tutti gli agenti produrrebbero effetti simili in tutti i pazienti, perchè sono corpi nella stessa maniera. La causa di tutti gli effetti consiste quindi in determinati accidenti degli agenti e del paziente; se sono tutti presenti, l'effetto si produce, mentre ciò non avviene se alcuno di essi manca (*De Corp.* p. II, c. 9, 3: *O. L.* I, p. 107). Si denomina *causa sine qua non,* richiesta necessariamente per ipotesi, l'accidente o dell'agente o del paziente senza il quale non può essere prodotto l'effetto. Si chiama semplicemente causa o causa integrale l'aggregato di tutti gli accidenti, sia degli agenti (qualunque ne sia il numero), sia del paziente, la supposizione della cui presenza rende inconcepibile che non si produca insieme l'effetto mentre non si può concepire che si presenti se uno di essi è assente (*De Corp.*, ivi: p. 107 sg.). La causa integrale risulta della efficiente e della materiale che comprendono, la prima nell'agente e la seconda nel paziente, l'insieme degli accidenti che si richiedono per la produzione di un effetto: esse

quindi sono cause parziali (*De Corp.* ivi, 4: p. 108). Per l'equivalenza posta dall'Hobbes tra causa e moto, si tratta di processi di movimento nell'agente e nel paziente, e la loro somma costituisce la causa integrale. Oltre queste egli non riconosce altre cause, sebbene i metafisici ne ricordino ancora due, la formale e la finale; ma effettivamente, a suo parere, non sono altro che cause efficienti. Infatti si dice che l'essenza di una cosa ne è la causa, come se la razionalità fosse la causa dell'uomo, ma ciò è inconcepibile. Però la conoscenza dell'essenza di una cosa è causa efficiente di quella della seconda, perchè se prima so che un essere è razionale so per questo che è un uomo: ma qui si ha da fare con una causa efficiente. Quanto alle cause finali, che si possono incontrare solamente negli esseri forniti di senso e di volontà, non sono altro, come si dimostrerà in seguito, che un caso particolare dell'efficente (*De Corp.* p. II, c. 10, 7: *O. L.* I, p. 117; cfr. *Dec. Phys.* c. II: *E. W.* VII, pp. 82-83).

Da quello che si è detto segue che la causa integrale basta sempre, ossia è sempre sufficente a produrre il suo effetto, se questo è possibile. Infatti se un effetto si è prodotto, è palese che la causa che lo ha determinato era sufficiente; se esso, pur essendo possibile, non si è realizzato, è del pari manifesto che o in uno degli agenti o nel paziente mancava qualche cosa senza la quale l'effetto stesso non si poteva produrre, ossia che, in opposizione all'ipotesi, la causa non era integrale. Da ciò segue che nello stesso istante in cui una causa diventa integrale, viene prodotto il suo effetto. Se si definisce causa necessaria quella che, essendo supposta, non può non essere seguita dall'effetto, si ha la conseguenza che non vi è alcun effetto che non sia stato pro-

dotto da una causa di tal genere, perchè ciò che si è prodotto, appunto perciò che lo è stato, ha avuto una causa integrale, ossia tutte le condizioni occorrenti perchè si producesse, inquantochè, una volta che erano poste, era inconcepibile che l'effetto non potesse seguire. Ora in ciò appunto consiste la causa necessaria. Si può mostrare nello stesso modo che tutti gli effetti che potranno realizzarsi nel futuro avranno una causa necessaria, che tutte le cose che sono state o saranno prodotte hanno avuto la loro necessità nei proprî antecedenti (*De Corp.* p. II, c. 9, 5: *O. L.* I, pp. 108-109). Riappare così la tesi deterministica che s'è già incontrata nel *Breve Trattato* e che l'Hobbes ripresenta nella forma breve di questo anche in altri scritti: così nella polemica col vescovo Bramhall ripete che, in forza dell'identità della causa sufficiente e di quella necessaria, tutto ciò che si produce, si produce necessariamente (*Of Liberty and Necessity: E. W.* IV, p. 274 sgg.).

Se l'effetto si produce nello stesso istante in cui la causa diventa integrale, è evidente che la causazione e la produzione degli effetti consistono in un processo continuo, e perciò, secondo che muta continuamente l'agente (o gli agenti), si svolge una mutazione, pure continua, nel paziente. Se con l'immaginazione si determina una parte in questo processo e la si suddivide, la prima sezione o il principio si dovrà considerare l'azione o la causa e l'ultima, l'effetto. Perciò principio e causa si ritengono la stessa cosa. Ciascuna delle parti intermedie è azione o passione, causa o effetto, secondo che è confrontata con l'antecedente o con la susseguente (*De Corp.* ivi, 6: pp. 109-110). In forza dell'identificazione della causa e dell'effetto, dell'azione

e della passione col movimento, è manifesto che quei termini si riducono a quest'ultimo e che in un processo di moto si risolve la serie causale. Alla causa e all'effetto (cioè a movimenti) corrispondono la potenza e l'atto che sono le stesse cose, ma vengono designate diversamente perchè si considerano in modo diverso. Ciò che si chiama causa efficente rispetto all'effetto già prodotto, si dice potenza dell'agente relativamente a quello che si produrrà; ossia l'una riguarda il passato, l'altra il futuro. La potenza dell'agente (che è uguale alla causa efficente) si dice attiva, passiva quella del paziente, che si identifica alla causa materiale. Così l'accidente che, se è già prodotto, è denominato effetto rispetto alla causa, si chiama atto relativamente alla potenza se deve ancora prodursi. La potenza integrale o completa (formata dell'attiva e della passiva) è uguale alla causa integrale; e nello stesso modo che, appena la seconda diventa tale, si produce l'effetto, quando la prima diventa completa, si realizza l'atto. Come non può verificarsi alcun effetto che non sia prodotto da una causa sufficiente e necessaria, così non può prodursi alcun atto senza una potenza sufficiente, che non poteva non produrlo. Come la causa efficiente e la materiale sono solamente parti della integrale e producono l'effetto esclusivamente se si congiungono, così la potenza attiva e l'attiva non sono che parti di quella completa, sicchè senza la loro unione non può aver luogo l'atto, che perciò non si può dire possibile rispetto alla potenza del solo agente o del solo paziente. È impossibile l'atto per la cui produzione non esisterà mai alcuna potenza completa, sicchè non sarà mai prodotto. Quello che non è impossibile, è possibile e perciò ogni atto che è tale, qualche volta si produrrà;

infatti altrimenti mai si determinerebbe il concorso di tutte le condizioni che si richiedono per la sua produzione talchè, contro l'ipotesi, esso sarebbe impossibile. L'atto che è impossibile che non sia realizzato (e tale è quello possibile, perchè in qualche tempo dovrà prodursi) è necessario, e per conseguenza ogni atto futuro avverrà necessariamente. Infatti è impossibile che l'atto futuro non sia, perchè si è provato che ogni atto possibile in qualche tempo si verificherà: anzi la proposizione: *il futuro è futuro* (cioè si realizzerà) non è meno necessaria dell'altra: *l'uomo è uomo*, ossia è, come questa, una proposizione identica.

Alcuno chiederà se siano necessari anche quelli che abitualmente si chiamano i futuri contingenti. A ciò si risponde in generale che tutte le cose che avvengono (*contingunt*), avvengono derivando da cause necessarie, e si chiamano contingenti rispetto non ad esse (riguardo alle quali si producono necessariamente), ma ad altri avvenimenti da cui non dipendono. Se diciamo che la pioggia che vi sarà domani (che nella realtà si produrrà necessariamente, cioè per cause necessarie) cadrà fortuitamente, lo facciamo perchè non ne conosciamo ancora le cause, che esistono già. Infatti di solito si chiama contingente o casuale ciò di cui non si scorge la causa necessaria, nello stesso modo che, parlando del passato, si dice, quando si ignora se una cosa sia accaduta o no, che è possibile che non sia avvenuta. Quindi ogni proposizione sul futuro, sia essa contingente o no, è necessariamente o vera o falsa, e noi la diciamo contingente perchè non sappiamo ancora quale sia, sebbene la sua verità non dipenda dalla nostra conoscenza, ma dal processo delle cause. Alcuni (l'Hobbes si riferisce così agli Aristotelici) affermano

che è necessaria la proposizione disgiuntiva: *domani pioverà o non pioverà,* ma non ammettono che abbia verità, per sè presa, nessuna delle due parti di cui risulta, perchè dicono che nè l'una nè l'altra è vera *determinate;* ma questa parola equivale a *cognite,* cioè a: *evidentemente,* sicchè essi dicono, ma in modo più oscuro, la stessa cosa, ossia che ancora non si sa se o no sia vera (*De Corp.* p. II, c. 10, 1-5: *O. L.* I, pp. 113-116).

Siccome ogni causa efficiente consiste nel moto dell'agente o degli agenti ed è identica alla potenza di questi, cioè a quella attiva, ogni potenza attiva consiste nel movimento. Essa poi (per la correlazione esistente tra potenza e causa, atto ed effetto) non è un accidente diverso da ogni atto, ma un atto, cioè un movimento, che si chiama potenza perchè da esso se ne produce un altro. Lo stesso movimento che rispetto all'antecedente è effetto o atto, in relazione al susseguente è causa o potenza (*De Corp.* ivi, 6: p. 116).

Queste concezioni materialistico-meccanicistiche determinano l'atteggiamento che l'Hobbes assume di fronte ai problemi della natura e delle attività del pensiero e della essenza degli spiriti, finiti e infiniti: si tratta di questioni gnoseologiche e metafisiche che sempre sono intese e risolte in funzione della teoria ontologica che forma la base di tutto il sistema.

Nelle *Obbiezioni* alle *Meditazioni* del Descartes l'Hobbes riconosce che giustamente questi afferma: *Sono una cosa pensante,* perchè dal fatto che penso o che ho un'idea, si inferisce che sono pensante, inquantochè le parole: *io penso* e *io sono pensante* hanno lo stesso significato, e dal fatto che io penso segue che sono, perchè ciò che pensa non è un nulla. Ma

perchè il Descartes aggiunge: [*sono*] *pensante, cioè sono uno spirito, un'anima, un'intelletto, una ragione?* Come egli dice: *io sono pensante, dunque sono un pensiero*, si potrebbe affermare: *io sono un passeggiante, dunque sono una passeggiata.* Egli quindi identifica la cosa intelligente e l'intellezione che ne è l'atto, o almeno afferma che si identificano la cosa che intende e l'intelletto, che è una potenza o facoltà di una cosa intelligente sebbene si distingua universalmente il soggetto [o sostrato] dalle sue facoltà e dai suoi atti, cioè dalle sue proprietà e dalle sue essenze. È dunque possibile che una cosa che pensa sia il soggetto dello spirito, della ragione o dell'intelletto, pure essendo un *quid* corporeo: il Descartes ammette il contrario, ma non lo prova. Certo, la conoscenza della proposizione: *io esisto* dipende da quella dell'altra: *io penso,* ma questa si conosce perchè non si può concepire alcun atto senza il suo soggetto, come il pensiero senza una cosa che pensa e la passeggiata senza una che passeggia. Ora da ciò sembra risultare che una cosa che pensa è un *quid* corporeo: « infatti pare che i soggetti di tutti gli atti si intendano solamente sotto il rispetto corporeo, ossia sotto il rispetto della materia ». Quindi, dipendendo la conoscenza della proposizione *io esisto* da quella dell'altra: *io penso,* e questa dal fatto che non possiamo separare il pensiero da una materia che pensa, sembra che si debba inferire che una cosa che pensa è materiale piuttosto che il contrario. La *mens* (o spirito) non sarà così se non un movimento in certe parti del corpo organico (*Object. Tertiae: A.-T.* v. VII, p. 172, 12-174, 2; p. 178, 15-17).

In questa polemica contro lo spiritualismo dualistico del Descartes l'Hobbes si limita a contrapporgli le pro-

prie tesi materialistiche, senza determinare con esattezza tutti i passaggi e i nessi delle sue concezioni; ma nelle opere maggiori egli sviluppa più organicamente il suo pensiero, talchè è possibile vedere come e perchè dalle premesse materialistiche da cui muove derivi una gnoseologia empiristica che, appunto perchè fondata su di esse, gli permette di respingere i dubbi cartesiani sulla esistenza oggettiva della realtà esterna, inquantochè la stessa certezza dei fenomeni sensibili implica e presuppone un'azione (cioè un movimento) degli oggetti sull'organismo del senziente e una reazione (o movimento) di questo, una relazione tra i primi e il secondo. La stessa gnoseologia empiristica dell'Hobbes appare in tal modo la derivazione naturale del suo materialismo meccanicistico.

Si è visto che i principî di sostanza e di causa esigono che i nostri fantasmi, i fenomeni che appaiono ai nostri sensi abbiano come ultima causa una sostanza materiale esterna: ma questa tesi, se garantisce l'esistenza di una realtà diversa da noi, non spiega bene perchè e come quei fantasmi siano causati da questa, nè come e perchè ci appaiano *nostri*. Occorre che la teoria cartesiana venga spiegata in modo tale, da dar ragione del fatto, indiscutibile, che cogliamo solamente fenomeni soggettivi nostri, con un'interpretazione che ci permetta di afferrare le condizioni oggettive da cui dipendono. « Ogni percezione sensibile è un fantasma, sebbene la causa si trovi sempre in un corpo reale » [1] (*Seven Philosophical Problems* c. IV : *E. W.* VII, p. 28) :

---

[1] Queste parole mancano nei *Problemata Physica*, di cui lo scritto citato è la traduzione inglese, pubblicata nel 1682.

questa affermazione bisogna tener presente sempre per comprendere il pensiero dell'Hobbes.

Si debbono ricordare da prima certe parole sue, molto spesso citate, che, sembrando mettere in evidenza il valore particolarissimo che hanno i fenomeni, in quanto stati di coscienza, anzi il fatto stesso del φαίνεσθαι, della rappresentazione che appare alla coscienza, possono far pensare che egli si avvicini alla posizione iniziale del Descartes, che muove appunto dalla certezza indiscutibile del *cogito*. « Phaenomenôn autem omnium, quae prope nos existunt, id ipsum τὸ φαίνεσθαι est admirabilissimum, nimirum, in corporibus naturalibus alia omnium fere rerum, alia nullarum in seipsis exemplaria habere » (*De Corp.* p. IV, c. 25, 1: *O. L.* I, p. 316). Ma questa interpretazione è inesatta, perchè, come ha acutamente messo in luce il Frischeisen-Köhler, tali parole (che del resto appaiono una sola volta negli scritti dell'Hobbes) significano che ciò che rende ai suoi occhi *admirabilissimum* il φαίνεσθαι non è il fenomeno rappresentativo in quanto tale, ma il fatto che soltanto alcuni corpi naturali hanno in sè le immagini di quasi tutte le cose, e altri invece di nessuno;[1] manca dunque completamente il riconoscimento di un posto eccezionale che la conoscenza occupi nel mondo fenomenico. Il principio della conoscenza dei fenomeni è il senso, che può quindi conoscersi soltanto con sè stesso, cioè con la memoria che ne resta. (« Sed quo, inquies, *sensu* contemplabimur *sensionem*? Eodem ipso, scilicet, aliorum sensibilium

---

[1] M. Frischeisen-Köhler, *Zur Erkenntnislehre und Metaphysik des Thomas Hobbes:* in Festschrift für A. Riehl, p. 280 (3).

etsi praetereuntium, ad aliquod tamen tempus manente memoria. Nam *sentire se sensisse, meminisse est*: *De Corp.* p. IV, c. 25, 1: *O. L.* I, p. 317). Per vedere come si genera il senso, occorre notare che i nostri fantasmi non rimangono sempre gli stessi, ma nuovi se ne formano e i vecchi svaniscono, secondo che gli organi sensibili si volgono ora verso un oggetto, ora verso un altro; siccome si generano e periscono, si comprende che sono un certo mutamento del corpo del senziente (ivi). Altro non possono essere, perchè ogni realtà ha natura corporea; e debbono essere modificazioni nell'organismo del soggetto senziente, appunto perchè gli si presentano come immagini *sue*. Ora, siccome ogni mutamento è un movimento, nel senziente il senso non può essere altro che un moto di alcune parti interne di esso, cioè di parti degli organi sensori. In ciò consiste il soggetto del senso, quello in cui risiedono i fantasmi. Ma un movimento può essere prodotto soltanto da un corpo mosso e contiguo; quindi la causa immediata del senso può essere esclusivamente il corpo esterno che tocca e preme la parte estrema dell'organo sensorio; questa poi ritirandosi tocca a sua volta quella che le è prossima, e così quel moto si trasmette attraverso tutto l'organo sino all'estremità interna. Nello stesso modo la pressione che il corpo che è causa immediata del senso esercita sulla estremità esterna dell'organo è determinata da quella di un oggetto più lontano, e così si giunge a ciò che si ritiene la prima sorgente da cui deriva il fantasma che si forma nella percezione sensibile (*sensio*) e che si suol chiamare l'*oggetto* (*De Corp.* ivi, 2: p. 317 sg.; cfr. *Lev.* p. I, c. 1: p. 11). « Quindi la percezione sensibile è qualche movimento interno nel senziente, generato da qual-

che moto delle parti interne dell'oggetto e propagato attraverso quelle intermedie sino alla parte più interna dell'organo» (*De Corp.* ivi). Il soggetto della sensazione è il senziente, cioè l'animale; ed è più giusto dire che sente questo, che l'occhio (ad esempio): l'oggetto è ciò che è sentito (la cosa, per la cui azione è prodotta la sensazione stessa, come dicono gli *Elem. of Law* p. I, c. 2, 2: p. 3), come il sole, ad esempio; invece la luce, il colore e le altre qualità sensibili sono non oggetti, ma fantasmi dei senzienti. Il fantasma è l'atto del sentire che differisce dalla percezione soltanto come il *farsi dall'essere stato fatto* (*fieri a factum esse*). Quando gli atti sono istantanei, la differenza non esiste, perchè quando si è formato il primo, si è formato insieme anche la seconda (*De Corp.* ivi 3: p. 319). Insomma la sensazione implica l'azione di un corpo esterno su quello dell'animale senziente: essa infatti, come ogni fantasma, nasce e perisce, e perciò è un accidente che presuppone un soggetto che è l'organismo animato di cui è una modificazione; ma siccome questa è un movimento, e ogni moto deve essere sempre prodotto da un processo della stessa natura, essa consisterà in certi movimenti del corpo organico determinati da altri di un oggetto corporeo esterno che è la vera causa del fenomeno, la sostanza che lo produce. Il fatto di coscienza più fondamentale di tutti implica necessariamente una realtà estesa, cioè materiale, esterna al soggetto che, in ultimo, si riduce all'organismo dell'animale senziente. I processi coscienti, in cui il soggettivismo vorrebbe rinchiudersi, consistono in movimenti di tale organismo; perciò l'Hobbes sostiene contro il Descartes che la *mens* non è altro che un moto in certe parti del corpo organico.

Siccome la causa di esso può essere posta soltanto in movimenti di corpi esterni, le qualità o accidenti che i sensi ci fanno cogliere non esistono affatto fuori di noi e sono esclusivamente sembianze, apparenze, talchè le cose che esistono nel mondo esterno non sono altro che i moti che producono tali parvenze. In queste risiede il grande inganno del senso,[1] che però esso stesso ci permette di correggere, perchè come mi dice, quando vedo le cose direttamente, che sembra che il colore sia nell'oggetto, così mi afferma che non vi è quando le vedo riflesse nell'acqua o negli specchi, perchè in questo caso è evidente che la qualità sensibile appare ove la cosa vista non è (*Elem. of Law* p. I, c. 2, 5 e 10: pp. 4 e 7). Si noti che in tal modo non soltanto si afferma che nella realtà oggettiva esistono certi processi di movimento che nelle rappresentazioni nostre assumono l'aspetto di qualità sensibili, ma si dice anche che quelle stesse rappresentazioni in ciò che hanno di reale *sono* movimenti delle parti interne dell'organismo,[2] sicchè esse, in quanto tali (cioè come fantasmi), sono un puro inganno del soggetto.[3] Però, siccome

---

1 Cfr. F. Bacone, *Novum Organum* II, 40, fine: « illa magna fallacia sensuum, nimirum quod constituant lineas rerum ex analogia hominis, et non ex analogia universis »; egli però afferma subito dopo che tale *magna fallacia* « non corrigitur nisi per rationem et philosophiam universalem », mentre nel testo hobbesiano citato sopra è il senso che corregge sè stesso.

2 Mentre negli *Elem. of Law* (p. I, c. 2, 8 9: pp. 5-7; c. 7, 1: p. 28) la sede del senso è posta nel cervello, nel *Lev.* (p. I, c. 1: p. 11) e nel *De Corp.* (p. IV, c. 25, 4: *O. L.* I, p. 319 sg.) si considera il cuore l'organo ove ha origine la sensazione (*De Corp.* ivi: « sensationis omnis origo, cor »).

3 V. *Lev.* p. I, c. 1: p. 11 sg.: « All which qualities called *Sensible*, are in the objet that causeth them, but so many

questo consiste in una sostanza corporea che si muove, non si capisce come possa ingannarsi, e perciò non si comprende come, mancando un soggetto cosciente rispetto al quale i movimenti possano apparire qualità sensibili, sia possibile che sorga la stessa apparenza in cui consiste l'illusione, talchè non si vede come ai moti dell'organismo si possano sovrapporre quelle irrealtà che sono i fantasmi e come sia possibile il passaggio dal soggetto, inteso come corpo organico, all'io, pensato come auto-coscienza: infatti, anche se lo si riduce a una semplice parvenza (per chi?), non si spiega come essa si possa formare.

L'Hobbes, però, non cerca di risolvere questi problemi, anzi non se ne rende nemmeno conto e se ne propone un altro: come avviene che i nostri fantasmi siano proiettati fuori di noi e attribuiti agli oggetti esterni come loro proprietà? Per chiarire ciò, egli si vale del concetto del *conatus*, di cui abbiamo già parlato, e di quello di resistenza, che definisce il conato che si oppone a un altro, nel contatto di due mobili, cioè una reazione (*De Corp.* p. III, c. 15, 2: *O. L.* I, pp. 177-78; IV, c. 25, 2: p. 318 sg.). Così anche la resistenza è ridotta a processi di movimento. Ora siccome al moto che si diffonde successivamente dall'oggetto alla parte più interna dell'organo, si oppone qualche resistenza o reazione di questo, che è prodotta dal suo movimento naturale interno, al conato che proviene dall'oggetto se ne contrappone uno contrario

---

several motions of the matter, by which it presseth our organs diversly. Neither in us that are pressed, are they any thing else, but divers motions; ... But their apparence to us is Fancy, the same waking, that dreaming ».

che muove dall'organo; e così da tale reazione, a condizione che abbia una certa durata, trae origine il fantasma che, appunto perchè il conato si volge verso l'esterno, appare (φαίνεται) sempre qualche cosa che è posto fuori dell'organismo (*De Corp.* p. IV, c. 25, 2: ivi). Il significato di questa teoria si vedrà meglio in seguito.

Dal senso (o percezione sensibile) l'Hobbes deriva tutto il contenuto della conoscenza e così, rispetto alla genesi di essa, sostiene il più rigoroso empirismo, allontanandosi in ciò notevolmente da Bacone. Questi infatti, polemizzando con l'astrattismo della filosofia tradizionale, affermava sì che la filosofia o scienza *oritur a sensu* e che da esso occorre attingere ogni cosa nell'interpretazione della natura, per mettere in rilievo il fatto che il conoscere ha le sue prime manifestazioni nell'esperienza sensibile e soprattutto per accentuare la necessità di porre nel dato empirico il punto di partenza della conoscenza intellettuale;[1] ma non soltanto, effettivamente, dava come fondamento alla sua teoria del metodo induttivo una intuizione meccanicistica della realtà poggiata sul principio *ex nihilo nihil,* la verità più sicura che vi sia,[2] (in ciò, come si è osservato, l'Hobbes gli si avvicina, perchè in ultimo il suo meccanicismo deriva dalla stessa esigenza razionale), ma altresì poteva giustificare il valore assoluto che accordava a quel principio e alle conseguenze che ne risultavano, con le sue dottrine sulla natura dell'anima e sulle sue attività. Egli infatti di-

---

[1] V. il mio lavoro: *Il pensiero di F. Bacone* (Torino, 1925), p. 316.

[2] Ivi, pp. 210 sg., 222 sg., 244 sgg., 401 sgg.

stingueva per essenza l'anima corporea, irrazionale, comune all'uomo e ai bruti, che ha per facoltà il senso e il moto, da quella incorporea, razionale che ha facoltà innate, tra cui l'intelletto e la ragione:[1] e ammetteva una luce naturale, pure innata alla mente, che permette di apprendere in modo sicuro la verità.[2] In tal modo il pensiero, illuminato da quella luce, riconosce il valore assoluto del principio supremo e ne deriva una concezione della realtà che costituisce il criterio che permette di valutare il dato empirico e di interpretarlo correttamente.[3] Ma tutte queste dottrine implicano l'impossibilità di ridurre le funzioni conoscitive superiori, innate all'anima razionale, al senso, che è proprio di quella irrazionale. Per contro l'Hobbes fa provenire da esso senza eccezione tutte le forme della conoscenza e ripete continuamente questa proposizione. Negli *Elements of Law* scrive: « Originariamente tutte le concezioni[4] procedono dalle azioni della cosa stessa, di cui esse sono la concezione. Ora quando l'azione è presente, la concezione che essa produce è chiamata senso » (p. I, c. 2, 2: p. 3); « l'immaginazione [è] la concezione che resta e gradatamente decade dopo l'atto del senso (ivi, c. 3, 1: p. 8; cfr. *Lev.* p. I, c. 2: p. 13; *De Corp.* p. IV, c. 25, 7: *O. L.* I, p. 322 sg.); « ogni concezione è immaginazione, ed è derivata dal senso » (*Elem. of Law* p. I, c. 11, 5: p. 55). E non meno recisamente si esprimono gli scritti posteriori:

---

1 Ivi, p. 275.

2 Ivi, p. 277.

3 Ivi, p. 430.

4 Negli *Elem. of Law* (p. I, c. 1, 7: p. 2) si identificano i termini concezione, immaginazione, idea, notizia, conoscenza, immagine, rappresentazione delle cose.

infatti il *Leviathan* scrive: « L'origine di tutte [le apparenze], è ciò che chiamiamo *Senso;* (Perchè non vi è concezione nella mente di un uomo, che, totalmente o per mezzo delle sue parti, non sia stata prodotta prima negli organi di *Senso*). Le altre sono derivate da quell'originale » (p. I, c. 1: p. 11). E il *De Corpore:* « adeo ut si phaenomena principia sint cognoscendi caetera, sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari dicendum est » (p. IV, c. 25, 1: *O. L.* I, p. 316 sg.).

Si tratta però esclusivamente della genesi della conoscenza, non della sua valutazione, perchè, come si vedrà poi, rispetto a questa l'Hobbes si esprime in ben diverso modo; anche l'affermazione che la percezione sensibile è il *principio* del conoscere intende tale parola in senso puramente genetico. Ma questo empirismo sensistico è determinato dalle concezioni metafisiche ricordate precedentemente. Tutti i nostri fantasmi (cioè le nostre rappresentazioni), essendo modificazioni del soggetto senziente, si debbono intendere come movimenti, che saranno prodotti da processi della stessa natura. D'altra parte, quel moto in cui consiste la percezione sensibile non può dissolversi nel nulla, perchè nessun movimento rimane senza effetto (*De Corp.* p. III, c. 15, 3 e p. IV, c. 27, 8: *O. L.* I, p. 179 sg.; p. 370; *Probl. Phys.* c. V: *O. L.* IV, p. 335), e perciò deve continuarsi in altri, che saranno appunto le concezioni o immagini in cui l'Hobbes fa consistere tutte le forme della conoscenza che si distinguono dal senso perchè il loro oggetto è assente. È insomma la tesi della permanenza del movimento (che considerato nella sua totalità si trasmette da un corpo all'altro, ma non si genera e non si di-

strugge) che fonda la affermazione che non esistono idee o concezioni inderivabili dalle rappresentazioni sensibili e prive di contenuto empirico (*Object. Tertiae: A.-T.* v. VII, pp. 179, 23-180, 23; cfr. p. 185, 5-9), perchè altrimenti esisterebbero discontinuità nella serie del moto, che invece deve essere ininterrotta, e i concetti puri sorgerebbero *ex nihilo*. In tal modo l'Hobbes svolge e determina concezioni già esposte nel *Breve Trattato:* [1] ma è sempre il suo materialismo meccanicistico che implica come conseguenza l'empirismo.

Questo a sua volta si collega con un nominalismo rigoroso che nega l'esistenza degli universali non soltanto nella realtà oggettiva, ma anche nella mente, nella forma di concetti, e fa risiedere l'universalità esclusivamente nelle parole. Essa appartiene solamente ai nomi comuni a più cose, cioè riferibili a una molteplicità di esseri individuali simili; e di questi soltanto la mente può avere fantasmi o rappresentazioni, sicchè per comprendere il valore dell'universale non v'è bisogno di ricorrere a una facoltà diversa dall'immaginativa che ci permette di ricordare che parole simili hanno eccitato nella nostra mente l'immagine ora di una cosa, ora di un'altra (*De Corp.* p. I, c. 2, 9: *O. L.* I, pp. 17-18. Cfr. *Elem. of Law* p. I, c. 5, 6-7: p. 20; *Lev.* p. I, c. 4: p. 26). Questo nominalismo deriva dall'empirismo, perchè se tutte le rappresentazioni hanno un contenuto empirico, non è possibile ammettere che alcune di esse abbiano natura universale; per far ciò, occorrerebbe negare l'identità di concetto e di immagine e riconoscere che esistono concetti puri, non rappresentabili: ma in tal modo si

---

[1] V. p. 14 sgg.

uscirebbe dal rigido meccanicismo che riduce tutti i processi conoscitivi a movimenti determinati dall'azione dei corpi esterni, sicchè anche la teoria nominalistica poggia, in ultimo, su quella meccanicistica.

La spiegazione fisiologica della percezione sensibile che si è ricordata precedentemente appare assai più importante di quello che abitualmente si pensi perchè, se si tiene conto della audace, ma interessante interpretazione del Frischeisen-Köhler,[1] permette di giungere a una concezione che fonde, anzi identifica il meccanicismo e l'ilozoismo. Bisogna infatti notare che per l'Hobbes il conato non è soltanto il principio del movimento fisico, ma è anche quello, invisibile, del moto volontario, ossia ha un significato psicologico. Infatti secondo il *Leviathan* (p. I, c. 6: p. 39) l'immaginazione o fantasia, che è l'avanzo di quel movimento che costituisce la percezione sensibile, è il primo principio interno di tutti i moti volontari, i quali hanno i loro piccoli inizi invisibili in processi che, prima che si palesino in azioni visibili, si chiamano *conato* (*endavour*). Il conato di cui si parla qui è preceduto da processi percettivi e non può quindi formare il loro elemento costitutore; ma ciò che importa ritenere è che esso ha natura impulsiva. Ora vi è un testo che, mentre nega che sia lecito identificare in ogni caso il puro e semplice conato, inteso come reazione, alla percezione cosciente, permette di vedere in esso il suo fattore elementare, psicologico ma inconsapevole. Infatti l'Hobbes, discutendo la questione se tutti i corpi siano forniti di senso, osserva che sebbene ogni sen-

---

[1] *Zur Erkenntnislehre und Metaphysik des Thomas Hobbes:* in Festschrift für A. Riehl, p. 304 sgg.

sazione avvenga per mezzo di una reazione (*sensio . . . omnis fiat per reactionem*), non è però necessario che tutto ciò che reagisce senta. Se la natura della sensazione (o percezione) risiedesse esclusivamente nella reazione, non vi sarebbe modo di confutare quei filosofi i quali affermano che tutti i corpi sono forniti di senso. Ma se anche la reazione dei corpi diversi dagli animati desse origine a qualche fantasma, esso cesserebbe appena allontanato l'oggetto, perchè se essi non fossero, al pari degli animali, provvisti di organi capaci di conservare il movimento ricevuto dopo l'allontanamento dell'oggetto, sentirebbero soltanto in modo tale da non ricordare mai di avere sentito, e ciò non ha alcun rapporto con la sensazione di cui si tratta. « Perchè per percezione sensibile (*sensio*) intendiamo abitualmente qualche giudizio che si da sugli oggetti per mezzo dei fantasmi; ossia confrontando e distinguendo i fantasmi; questo non potrebbe avvenire se quel movimento non persistesse qualche tempo nell'organo da cui ha avuto origine il fantasma e il fantasma stesso non riapparisse talvolta. Necessariamente quindi alla percezione sensibile di cui qui si tratta e che abitualmente è così chiamata, aderisce qualche memoria, per cui si possono confrontare le cose precedenti con le posteriori e distinguere una cosa dall'altra » (*De Corp.* p. IV, c. 25, 5: *O. L.* I, p. 320). Da ciò segue che la *sensio* che nasce dal conato, richiedendo memoria e giudizio e implicando una molteplicità di elementi, non è la forma primitiva, più semplice del fantasma, che si dovrà invece considerare identica al conato con cui l'organismo reagisce a quello che proviene dall'oggetto. In tal modo ciò che dal punto di vista fisico, oggettivo, è l'elemento primo del movimento, da quello

psicologico, soggettivo, è non soltanto un processo di natura impulsiva, ma anche un fantasma non consapevole; così mentre non si attribuisce senso, cioè percezione cosciente, a tutti gli esseri, si accorda loro un *quid* che è insieme impulso, rappresentazione e movimento, e che, appunto perchè movimento, deve essere necessario. Contro l'interpretazione del Frischeisen-Köhler si potrebbero portare la forma condizionale in cui l'Hobbes parla dell'identità di reazione e di fantasma semplice e, anche più, i diversi testi in cui, combattendo la tesi scolastica che i corpi pesanti cadono perchè mossi dall'appetito di trovarsi nel centro della terra, che è il luogo del loro riposo e della loro conservazione, afferma che è assurdo ascrivere a cose inanimate un desiderio e un discernimento che non hanno (*De Corp.* p. IV, c. 30, 2: *O. L.* I, pp. 414 sg.; *Lev.* p. IV, c. 46: p. 529. Cfr. *Probl. Phys.* c. I: *O. L.* IV, p. 305). Ma così l'Hobbes respinge le opinioni, accettate, oltre che dagli Scolastici, dai filosofi della natura del Rinascimento (probabilmente questi appunto debbono essere i *philosophos quosdam, eosdemque viros doctos, qui corpora omnia sensu praedita esse sustinuerunt* del *De Corp.* p. IV, c. 25, 5, citato sopra), che non soltanto non distinguevano l'apprensione cosciente dal fantasma elementare inconsapevole, ma anche, riponendo in tutti gli esseri appetito e impulso, non identificavano questi con processi meccanici e necessari di movimento e difendevano così un'intuizione teleologica della realtà che era in perfetto contrasto col meccanicismo antifinalistico della nuova scienza matematica della natura. Ma una volta che si fa quella distinzione e questa identificazione, le obbiezioni ricordate ora non implicano più la negazione della inter-

pretazione del Frischeisen-Köhler, che del resto è giustificata dal fatto che la percezione sensibile consapevole presuppone necessariamente l'esistenza di una pluralità di fantasmi che si debbono considerare incoscienti. Ora, la distinzione di *perceptio* (inconscia) e di senso consapevole e l'identificazione di *vis* o appetito e di movimento naturale, necessario e cieco, delle ultime particelle delle cose, si trovano già in F. Bacone che, fondendo nelle sue concezioni il pampsichismo, il dinamismo e il meccanicismo, preparava il passaggio dal teleologismo pampsichista e dinamistico del Rinascimento alla teoria meccanicistica e deterministica che nella scienza e nella filosofia caratterizza l'inizio dell'età moderna.[1] L'attribuzione agli elementi primitivi delle cose di una *vis* che è il loro movimento naturale si trova (oltre che nello scritto frammentario *De Principiis atque Originibus,* edito vari decenni dopo la morte di Bacone, nel 1653) nel *De Sapientia Veterum,* pubblicato nel 1609, e la distinzione di percezione inconscia e di senso consapevole è fatta dal *De Augmentis,* apparso alla luce nel 1623; non è poi difficile che l'Hobbes, che fu in rapporti di amicizia con Bacone negli ultimi anni della vita di questi (si narra anzi che l'aiutasse a tradurre in latino alcuni dei suoi *Saggi,* fra cui si ricorda in particolare quello sulla *Vera grandezza dei regni e degli stati*), abbia potuto conoscere in conversazioni personali anche le opinioni esposte nel frammento non ancora pubblicato. Ciò permette di attribuire ad influssi baconiani l'introduzione nel sistema dell'Hobbes di elementi pampsichistici e

---

[1] V. *Il pensiero di F. Bacone*; pp. 207-219 (con l'indicazione dei testi); 224-226; p. 427.

ilozoistici da prima non accettati. Così tutta la realtà appare costituita da esseri materiali che si muovono meccanicamente; ma i loro movimenti hanno anche un aspetto soggettivo che è insieme una rappresentazione e un appetito inconsci che solamente in certe condizioni acquistano consapevolezza.[1] Questa concezione è notevole anche perchè contribuisce a dare un fondamento alle dottrine etico sociali dell'Hobbes di cui si parlerà in seguito.

Dalla convinzione che tutto il reale ha natura corporea derivano importanti conseguenze rispetto al modo di pensare gli spiriti (umani, angelici, demoniaci, divino). Come si è visto, nelle *Obbiezioni* alle *Meditazioni* cartesiane l'Hobbes riduce la *mens* o spirito dell'uomo a movimenti che si svolgono in certe parti del corpo organico che ne costituiscono il soggetto (sostrato); perciò l'*io* cartesiano è soltanto il soggetto logico, non quello reale, degli atti della coscienza. Ma per determinare meglio il suo pensiero di fronte ad argomenti che interessano la vita religiosa e per evitare accuse pericolose di empietà, l'Hobbes è costretto ad aggiungere altre affermazioni alle prime e a chiarire il significato di queste.

Comunemente l'espressione *spiriti soprannaturali* significa sostanze senza dimensione, cioè inestese, ma queste parole si contraddicono recisamente, e perciò per spiriti bisogna intendere corpi naturali, che sono tanto sottili da non potere agire sui sensi, sebbene riempiano il luogo che l'immagine di un corpo visibile potrebbe colmare. Quindi la nostra concezione di

---

1 Cfr. M. [Frischeisen-]Köhler, *Studien zu der Naturphilosophie des Th. Hobbes:* Archiv XVI[IX]: 1903, p. 94 sg.

uno spirito è quella di una figura senza colore; ma siccome in quella si pensa la dimensione, concepire un essere spirituale significa concepire qualche cosa che possiede anche quest'ultima (*Elem. of Law* p. I, c. 11, 4: p. 55; *Lev.* [trad. lat.] p. I, c. 12: *O. L.* III, p. 87). Per quel che riguarda gli spiriti finiti, si deve affermare chè è impossibile con la conoscenza puramente naturale sapere se esistano. « Noi che siamo Cristiani riconosciamo che vi sono angeli buoni e cattivi; e che essi sono spiriti, e che l'anima di un uomo è uno spirito; e che questi spiriti sono immortali. Ma conoscere ciò, cioè, averne evidenza naturale, è impossibile: perchè ogni evidenza è una concezione . . . e ogni concezione è un'immagine e procede dal senso . . . E supponiamo che gli spiriti siano quelle sostanze che non agiscono sul senso, e perciò non sono concepibili » (*Elem. of Law* ivi, 5: p. 55). Quindi la conoscenza che ne abbiamo non è naturale, ma è fede nella rivelazione soprannaturale che è stata data agli autori delle Sacre Scritture (ivi, 7: pp. 56-57). In ogni modo, si deve ammettere che non sono incorporei, cioè privi di dimensioni e di quantità. Le Scritture riconoscono l'esistenza degli spiriti, ma non affermano che siano sforniti di tali caratteri, anzi in tutta la Bibbia non si trova la parola *incorporeo:* tutte le espressioni che vi si incontrano (come: *lo spirito risiede negli uomini; è giunto su di essi; è disceso; va, viene*) implicano località, cioè dimensione, e siccome tutto ciò che possiede questa è un corpo, sia sottile quanto si voglia, appare che i testi sacri sono più favorevoli a coloro che ritengono che gli angeli e gli spiriti siano corporei che a coloro che sono del parere contrario (*Elem. of Law* ivi, 5; *Lev.* p. III, c. 34: pp. 310-12; p. IV,

c. 44: pp. 501-03; *Appendix ad Lev.* c. I: *O. L.* III, p. 537. Cfr. *An Answer to Bishop Bramhall: E. W.* IV, p. 383).

L'Hobbes fa appello alla Sacra Scrittura anche per giustificare l'audacia di altre affermazioni. A suo parere, essa non dice affatto che l'anima umana sia una realtà diversa dalla vita e sussistente per sè, una sostanza separata dal corpo e immortale per propria natura: queste sono teorie di certi filosofi, e nulla più. L'immortalità di cui avrebbero goduto Adamo ed Eva se non avessero peccato sarebbe stata quella della vita corporea, concessa loro dalla grazia divina che aveva loro permesso di cibarsi dei frutti dell'albero della vita. Dopo la caduta, essi e tutti i loro discendenti, privati di quel nutrimento, furono condannati a dissolversi completamente con la morte, sinchè nel giorno in cui il Salvatore sarà ritornato nella sua maestà e gloria per regnare attualmente ed in eterno, Dio li farà risorgere risuscitandone i corpi. Grazie alla redenzione di Cristo, il nuovo albero della vita, coloro che otterranno la salvezza (cioè che, essendo salvi da ogni male, goderanno delle gioie della vita eterna) parteciperanno per sempre al regno di Dio, che avrà sede sulla terra, ove pure saranno puniti i peccatori; ma questi non saranno tormentati eternamente, perchè saranno distrutti anima e corpo, ossia incontreranno la *seconda morte* di cui parla la Scrittura, che deve essere intesa letteralmente (*Lev.* p. III, c. 38: pp. 350-59; *App. ad Lev.*: *O. L.* III, c. I, p. 521 sgg.; c. III, pp. 565-66; *An Answer to Bishop Bramhall: E. W.* IV, pp. 345-60).

Rispetto a Dio, l'Hobbes dichiara abitualmente che non possiamo formarcene alcuna immagine o idea, ma col ragionamento, applicando il principio causale, ci

è dato di affermare la sua esistenza. Come un cieco nato che si è più volte scaldato vicino al fuoco e ha riconosciuto che vi è qualche cosa che ha prodotto quel calore, sentendo dire che ciò si chiama fuoco, conclude che là vi è del fuoco, pur non avendone alcuna idea o immagine presente alla mente, così l'uomo, riconoscendo che vi deve essere qualche causa delle sue rappresentazioni, e di questa un'altra e così via, è infine condotto a supporne una eterna che, non avendo mai cominciato a esistere, non può essere stata prodotta da un'altra; e perciò conclude per necessità che vi è un Essere eterno che chiama Dio, sebbene non lo concepisca affatto. Quindi, la ricerca delle cause, delle virtù, delle operazioni dei corpi naturali è ciò che conduce la mente a credere nell'esistenza di un primo motore unico, di una causa unica ed eterna di tutte le cose, cui viene dato il nome di Dio (*Object. Tertiae: A. T.* VII, p. 180, 9-23; *Elem. of Law* p. I, c. 11, 2: pp. 53-54; *Lev.* p. I, c. 11-12: pp. 80-81; 83). In breve, dunque, Dio è la Prima Causa, che ha creato ogni cosa dal nulla (*App. ad. Lev.* c. 1: *O. L.* I, 513). L'unico argomento che la ragione naturale possa dare della sua esistenza, è la creazione del mondo (*Considerations upon the Reputation of T. Hobbes: E. W.* IV, p. 427 sg.); perciò i filosofi che hanno identificato Dio al mondo o all'anima cosmica, ne hanno negato l'esistenza. Infatti con la parola Dio si intende la causa del mondo, e di questo dicono che non ne ha alcuna. Del pari hanno negato l'esistenza della causa del mondo, cioè di Dio, coloro che hanno affermato che il primo è eterno, perchè di ciò che è tale non vi può essere una causa (*De Cive* c. 15, 14: *O. L.* II, p. 340. Cfr. *Lev.* p. II, c. 31: pp. 279-80). Però nel *De Cor-*

pore l'Hobbes parla in modo tale da far pensare che non avesse troppa fiducia nella validità dell'argomento che dall'esistenza del mondo inferisce quella del suo Creatore, perchè esprime il sospetto che esso debba l'origine alla debolezza della mente umana, incapace di seguire una serie causale che si svolge all'infinito. Per la sua importanza, è bene riprodurre tutto questo passo. «E sebbene alcuno possa da qualunque effetto procedere alla causa immediata di esso, e da questa a una più remota, e così con ragionamento giustissimo salire continuamente, tuttavia non sarà capace di procedere in eterno, ma a un certo momento stanco dovrà arrestarsi, senza sapere se sia possibile per lui continuare ancora o no. E non seguirà alcun assurdo sia che si supponga il mondo finito sia che lo si supponga infinito... Inoltre sebbene da ciò, che nulla può muovere sè stesso, rettamente si inferisca che vi è qualche primo motore eterno, non si potrà però inferire quello che si vuole inferire, cioè che quel motore sia eternamente immobile, ma per contro eternamente mosso; perchè come è vero che nulla si muove da sè, così è pur vero che nulla si muove se non da ciò che è mosso. Perciò le questioni sulla grandezza e sull'origine del mondo debbono essere determinate non dai filosofi, ma da coloro che legittimamente presiedono all'ordinamento del culto di Dio... Quindi non posso lodare coloro che si vantano di aver dimostrato con ragionamenti tratti dalle cose naturali che il mondo ha avuto una qualche origine. Essi sono disprezzati, dagli ignoranti, perchè non capiscono ciò che dicono; dai dotti perchè lo capiscono, da entrambi giustamente...». E dopo avere condannati come assurdi certi argomenti usati per negare l'eternità del mondo e il concetto

dell'eternità intesa come un *nunc stans*, aggiunge: « La ragione di ciò è, che appena si sono irretiti nelle parole *infinito* ed *eterno*, di cui non abbiamo alcuna idea nella mente (salvo quella della nostra incapacità di comprenderle), sono costretti a dire qualche cosa di assurdo o (ciò che è più molesto) a tacere... Perciò volontariamente oltrepasso le questioni sull'infinito e l'eterno, contentandomi di quella dottrina sulla grandezza e l'origine del mondo di cui mi hanno persuaso le Sacre Scritture, e la fama di miracoli che le confermano, e il costume patrio e la riverenza dovuta alle leggi » (p. IV, c. 26,1: *O. L.* pp. 335-37). Quindi l'unico argomento razionale che potrebbe condurre necessariamente a Dio (prima causa eterna, primo eterno motore del mondo) appare fornito di dubbio valore; anzi, l'Hobbes, nel testo ora citato, rischia di giungere alla identificazione di Dio e del mondo e di metter capo non al teismo ma al panteismo, che, a suo parere, coincide poi con l'ateismo. Del resto, se la grandezza non può nè nascere nè perire, perchè è inconcepibile che qualche cosa nasca dal nulla o vi si dissolva, non si vede in qual modo l'Hobbes possa con molta convinzione parlare di Dio come della causa prima ed eterna che dal niente ha creato il mondo, poichè egli non fa il minimo tentativo per mostrare che il principio fondamentale *ex nihilo nihil fieri* non può legittimamente applicarsi al Creatore. Senza una giustificazione di questo genere l'Hobbes dovrebbe, *stando alla luce della ragione naturale,* fermarsi a una sostanza corporea assolutamente increata, in eterno movimento. Abitualmente però egli sostiene che l'argomento causale è valido. Ma se la ragione naturale può dare notizia dell'esistenza di Dio, ciò non significa

che tutti gli uomini la conoscano effettivamente, perchè soltanto alcuni sono capaci di valersi della luce razionale per saper che l'Essere divino esiste; gli uomini occupati continuamente nella ricerca dei piaceri, delle ricchezze, degli onori, coloro che non hanno l'abitudine di ragionare correttamente o non sono capaci di farlo o non se ne curano, infine gli stolti, fra cui sono gli atei, non possono sapere ciò. L'ateismo quindi si deve collocare tra i *peccata imprudentiae* (*De Cive* c. 14, 19 e nota: *O. L.* II, p. 326).

Per l'Hobbes è evidente che se Dio esiste realmente, deve avere natura corporea. Nella polemica col Bramhall ripetutamente sostiene che dire che è una sostanza incorporea equivale effettivamente ad affermare che non esiste affatto: del resto, come si è ricordato, le Scritture non contengono quell'espressione (*An Answer to Bishop Bramhall: E. W.* IV, p. 305, p. 383 sg.). I teologi che hanno chiamato Dio uno spirito incorporeo non hanno forse voluto parlare dogmaticamente, cioè hanno mirato non a determinare la sua natura con quelle parole, ma, con pia intenzione, a designarlo con un attributo onorifico che da Lui allontanasse ogni grossolanità dei corpi visibili (*Lev.* p. II, c. 12: p-84). Dio è corporeo e infinito (*An Answer: E. W.* IV, p. 306), è uno spirito corporeo (cioè una sostanza che ha grandezza), purissimo, semplice, invisibile (ivi, p. 313; cfr. pp. 349; 383 sg.). Lo spirito infatti è un corpo sottile, fluido, trasparente, invisibile. Per chiarire le sue idee sull'argomento, l'Hobbes ricorda di aver visto due acque (l'una di un fiume, l'altra di una sorgente minerale) che, sebbene tanto simili da non poter essere distinte da alcuno, tuttavia, messe insieme, costituivano una sostanza che

l'occhio non avrebbe potuto discernere dal latte. Ora se corpi così grossolani hanno tanto potere, che cosa si dovrà pensare degli spiriti che debbono includere un numero di generi uguale a quello dei liquidi e possedere un'attività maggiore della loro? È indiscutibile che Dio, che è uno spirito infinitamente fine e intelligente, può fare e mutare a volontà tutte le specie e i generi dei corpi. L'Hobbes dichiara che non osa affermare che così operi l'Onnipotenza divina, perchè ciò supera la sua comprensione; ma se non altro è meglio rappresentarsi Dio così che, pretendendo di esaltare la finezza della sua natura, ridurlo a un fantasma, cioè a un nulla (ivi, pp. 309-10). Volendo, si può chiamare Dio una sostanza incorporea, per significare che è una natura intermedia tra qualche cosa di infinitamente sottile e un nulla (come un puro pensiero o un fantasma), più fine del secondo, meno del primo[1] (ivi, p. 313).

È evidente che chi insisteva tanto energicamente quanto l'Hobbes sulla inconcepibilità e incomprensibilità della natura divina non poteva accordare troppo valore a queste rappresentazioni. Però per lui un punto restava sicuro: ammessa la validità dell'argomento causale che dal mondo risale al suo Creatore, Dio deve esistere e perciò deve essere un corpo, perchè altrimenti si dissolverebbe nel nulla. Talvolta però riappare qualche spunto di panteismo materialistico, che si esprime in queste parole: «Io significo con l'universo, l'aggregato di tutte le cose che hanno l'essere in sè stesse... E siccome Dio ha un essere, da ciò

[1] Così il testo; ma deve trattarsi di un errore, perchè il senso richiede che si legga il contrario.

segue che è o l'intero universo, o una parte di esso» (ivi, p. 349).

Abitualmente però l'Hobbes si astiene dal fare congetture intorno al modo di rappresentare la Divinità, e insiste sull'affermazione che la ragione può far sapere esclusivamente che è, non ciò che è: l'essere che designamo col nome Dio ci è completamente incomprensibile, perchè non ne abbiamo alcuna concezione o immagine, e perciò tutti gli attributi che gli riferiamo significano solamente la incapacità o impotenza nostra di concepire qualche cosa della sua natura o la nostra riverenza (*Elem. of Law* p. I, c. 11, 3: p. 54). Però queste parole non si debbono prendere alla lettera, perchè l'Hobbes riconosce che vi è un nome che può significare la nostra concezione della sua natura e uno, quella della sua relazione con noi: l'uno è: *È;* l'altro è: *Dio*, che include *re*, *padrone* e *padre* (*De Cive* c. 15, 14: *O. L.* II, p. 342; *Lev.* p. II, c. 31: p. 281). Ma l'ultima designazione contiene anche l'attributo dell'onnipotenza, sicchè, sebbene gli *Elements of Law* lo pongano tra quelli che puramente significano la nostra riverenza, si deve pensare che, almeno nei rapporti dell'Essere divino con noi, esprima qualche cosa di reale e di oggettivo; del resto è quello su cui l'Hobbes insiste di più, perchè per lui Dio è, ben più che padre, re e padrone. Il diritto per cui regna sugli uomini e punisce coloro che infrangono le sue leggi si deve derivare non dal fatto che li ha creati (come se la loro obbedienza fosse richiesta per dimostrargli gratitudine per i suoi benefici), ma dal suo potere irresistibile; nello stesso modo, come si vedrà, il diritto naturale poggia sulla forza anche fra gli uomini. Perciò a colui cui appartiene un potere

irresistibile, inerisce naturalmente il dominio su tutti gli uomini; per conseguenza all'Onnipotente, in quanto tale, appartiene per natura l'imperio su di essi e il diritto di affliggerli a piacere. È vero che Dio punisce o uccide gli uomini soltanto perchè hanno peccato, ma ciò non permette di dire che se non l'avessero fatto, Egli non avrebbe potuto giustamente colpirli così, perchè il diritto di affliggere e di toglier la vita dipende non dal peccato dell'uomo, ma dalla potenza divina. Ciò permette di porre un termine alle lunghe discussioni che ha provocato la questione, perchè i buoni siano colpiti da sventure e i malvagi ottengano prosperità, che è identica con la precedente: con qual diritto Dio dispensi i beni e i mali agli uomini: è evidente che l'Onnipotenza divina risolve la difficoltà. È ben vero che S. Paolo[1] dice: « La morte è entrata nel mondo per il peccato »; ma da ciò non segue che Dio non avesse il diritto di sottoporre gli uomini alle malattie e alla morte anche se non fossero mai caduti in esso, appunto come ha fatto con gli altri animali, sebbene non siano capaci di peccare (*De Cive* c 15,5-6: *O. L.* II, pp. 334-36; *Lev.* p. II, c. 31: pp. 276-77). L'Hobbes, quindi, quando chiama Dio Padre e parla della sua bontà, non da certamente a queste parole lo stesso senso del linguaggio cristiano.

« Se Dio ha il diritto di regnare per la sua onnipotenza, è chiaro che l'obbligo di obbedirgli incombe agli uomini per la loro debolezza » (*De Cive* ivi, 7: p. 336). Tale obbligazione nasce dal timore o dalla consapevolezza della nostra debolezza rispetto alla sua potenza: infatti la ragione prescrive a coloro che ri-

---

[1] *Rom.* V, 12.

conoscono questa e la provvidenza divina, che non si deve ricalcitrare contro lo stimolo (come disse Gesù a S. Paolo, sulla via di Damasco).[1] Le leggi divine che ci sono dichiarate dalla ragione naturale (o *Verbum rationale Dei: De Cive* ivi, 3: p. 333) sono in parte le leggi naturali o virtù morali che riguardano i doveri reciproci degli uomini, di cui si riparlerà poi, in parte le leggi sacre che concernono gli onori che si debbono rendere a Dio e il culto divino. L'onore è soltanto l'opinione che ci formiamo della potenza di altri e della sua bontà. Onorare alcuno significa farne gran conto, perciò l'onore risiede in chi onora, non in chi è onorato, e implica necessariamente tre sentimenti, l'amore che riguarda la bontà, la speranza e il timore che si riferiscono alla potenza; da essi provengono le azioni che si compiono abitualmente per placare i potenti e renderli propizi, le quali sono gli effetti e i segni naturali dell'onore stesso. Siccome però con questa parola si designano anche i suoi effetti esterni, talchè si dice che onoriamo alcuno quando con parole o con fatti manifestiamo di stimare assai la sua potenza, l'onore si identifica col culto che è un atto esteriore, il quale è un segno dello sua causa interiore. I segni sono parole o fatti, di cui perciò è sempre costituito il culto: le une e gli altri formano o una lode della bontà o un'esaltazione della potenza presente o la proclamazione della felicità ossia della potenza futura. Celebriamo alcuno con le parole se lo magnifichiamo con proposizioni cioè, in ultimo, con attributi, con fatti se compiamo azioni che presuppongono bontà, potenza, felicità in chi si vuole onorare.

---

[1] *Atti degli Apostoli* XXVI, 14.

Vi sono alcune parole o attributi (buono, forte, giusto, ad esempio) e alcune azioni, (come l'obbedienza, i ringraziamenti, ...) che sono naturalmente segni di onore; altre invece dipendono dall'istituzione o dal costume degli uomini e secondo i casi sono onorevoli, o disonorevoli, o indifferenti. Il culto che è onorifico sempre e ovunque, è naturale, quello che varia secondo i luoghi e i costumi si può chiamare arbitrario. Ciò posto, si può stabilire quale culto la ragione naturale prescriva di rendere a Dio. Per ciò che riguarda gli attributi, è evidente che prima di tutto occorre attribuirgli l'esistenza, poi riconoscere che è la causa creatrice del mondo, che governa questo e il genere umano (appunto perchè il nome *Dio* ha tali significati), ossia che è onnipotente. Quanto agli altri attributi, che esprimono soltanto la nostra incapacità di concepirlo o la nostra riverenza, dobbiamo, per ciò che designa la potenza e la grandezza divina, evitare quelli che significano qualche cosa di finito e di determinato: per conseguenza occorre non assegnargli figura, perchè questa è sempre limitata. Non dobbiamo dire che nella nostra mente ne abbiamo un'idea, perchè essa è un concetto e tutto ciò che possiamo concepire è finito, o affermare che ha parti o è una totalità, per ciò che questi pure sono attributi degli esseri limitati. Non si deve dire che è in qualche luogo, per il fatto che tale affermazione conviene solamente a ciò che da ogni parte ha fini e termini della sua grandezza: per conseguenza, si deve evitare altresì l'affermazione che è in moto o in quiete, perchè ambedue questi attributi presuppongono il precedente; e siccome più infiniti si escludono, non vi può essere più di un Dio. Si osservi però che sebbene la parola *infinito* designi

un concetto della nostra mente, da ciò non segue che concepiamo alcuna cosa infinita: dicendo che un essere è tale, non significhiamo alcunchè in esso, ma soltanto l'impotenza nostra, sicchè ciò equivale a dire che ignoriamo se e ove abbia termini. Fra gli attributi riguardanti la felicità, sono indegni di Dio quelli che significano dolore, come penitenza, ira, misericordia, o mancanza, come appetito, speranza, desiderio..., o qualche facoltà passiva, perchè il patire spetta a una potenza limitata e dipendente da altro.

La volontà che si attribuisce a Dio non si deve intendere simile alla nostra, che si chiama un appetito razionale, perchè se Dio appetisse, sarebbe privo di qualche cosa: si deve supporre che sia analoga ad essa, ma inconcepibile. Del pari, quando gli assegnamo la visione e gli altri atti dei sensi, o la scienza e l'intelletto, che in noi sono soltanto un tumulto dell'animo prodotto dalle cose esterne che premono sui nostri organi, non dobbiamo ritenere che si assomiglino ai nostri, perchè Dio non può provare alcunchè di simile. Quindi chi vuole attribuire a Dio soltanto ciò che la ragione prescrive, deve servirsi di nomi o negativi, come infinito, eterno, incomprensibile, o superlativi, come ottimo, massimo, fortissimo, o indefiniti, come buono, giusto, santo e simili (i primi, secondo gli *Elements of Law* [p. I, c. 11, 3: p. 54] significano la nostra incapacità, i secondi e i terzi la nostra riverenza); ma con queste denominazioni non dobbiamo pretendere di dire ciò che è, perchè ciò sarebbe un restringerlo entro i limiti della nostra fantasia, ma confessare la nostra ammirazione e la nostra obbedienza, che sono segni di umiltà e della volontà di onorarlo finchè ci è possibile (*De Cive* c. 15, 7-11; 14: *O. L.* II, pp. 336-39; *Lev.* p. II, c. 3: pp. 277-81).

Quanto alle azioni con cui deve rendere a Dio il culto che gli è dovuto, debbono essere, al pari degli attributi, segni di un animo che lo onora: sono tali le preghiere, i ringraziamenti (che includono le oblazioni e i sacrifizi), il giurare soltanto nel nome suo, il non parlare inconsideratamente dell'Essere divino (quindi, non si deve nominarlo temerariamente, nè giurare quando non è necessario), il non disputare sulla sua natura. Inoltre occorre rendergli un culto non soltanto segreto, ma anche, e soprattutto, pubblico. Infine l'elemento più importante del culto divino prescritto agl'individui dalla ragione naturale consiste nell'obbedienza alle sue leggi che sono quelle di natura, perchè essa è più gradita di tutti i sacrifici, come la trascuranza delle norme di Dio, è la maggiore di tutte le offese (*De Cive* c. 15, 15: *O. L.* II, pp. 342-44; *Lev.* ivi, pp. 281-83).

Il culto naturale di Dio risulta di segni esteriori dell'onore interno; ma essi sono parole, cioè attributi, e azioni, che ricevono il loro valore onorifico o no, le prime completamente, le seconde in gran parte (quelle cioè che per natura loro sono indifferenti) dalle convenzioni che stabiliscono gli uomini. Perciò spetta allo Stato, cioè al sovrano, determinare quali parole e atti siano da considerarsi onorifici e perciò debbano costituire il culto divino (*De Cive* ivi, 16: pp. 345-46; *Lev.* ivi: pp. 283-84). Questo punto verrà svolto in seguito, nell'esame delle teorie politiche dell'Hobbes.

Capitolo III.

La filosofia o scienza e i suoi procedimenti.

Le concezioni generali esposte precedentemente includono i presupposti del vero e proprio sistema filosofico dell'Hobbes, anche delle dottrine logico-metodogiche e gnoseologiche che ne formano il fondamento, perchè dalla sua visione generale della realtà ricevono il loro vero significato le teorie che egli espone sulla natura della scienza, sui suoi procedimenti, sui suoi fini, mentre l'interpretazione dei vari aspetti del reale implica necessariamente l'intuizione complessiva di esso.

Avvicinandosi a Bacone, anche l'Hobbes assegna alla filosofia o scienza un ufficio utilitario, nel senso però non individuale, ma ampiamente umano della parola. La realtà costituisce un sistema meccanico di cause e di effetti, di cui la scienza deve arrecarci la conoscenza per far sì che, per quanto lo permettono le forze dell'uomo e la materia delle cose, l'attività umana possa, avvicinando certi corpi ad altri, produrre effetti utili alla vita. La tacita gioia e il silenzioso trionfo che potrebbero derivare dal superamento di incertezze o dalla scoperta di verità segretissime non

ricompenserebbero sufficientemente tutto il lavoro che la ricerca scientifica richiede. Hanno colorito puramente baconiano le seguenti parole: « Scientia propter potentiam; Theorema (quod apud Geometras proprietatis investigatio est) propter problemata, id est propter artem construendi; omnis denique speculatio, actionis vel operis alicujus gratia instituta est» (*De Corp.* p. I, c. 1, 6: *O. L.* I, p. 6). Si comprende bene quanta sia l'utilità della filosofia (o scienza) e principalmente della fisica e della geometria, cioè della filosofia naturale, se si enumerano i principali beni che attualmente possiede il genere umano e se si confrontano le condizioni degli uomini che ne godono con quelle di coloro che ne sono privi. I maggiori beni umani sono le arti (come quelle di misurare i corpi e i loro movimenti, di edificare, di navigare . . .), delle quali godono quasi tutte le genti europee, molte asiatiche, alcune africane, nessuna di quelle americane o vicine ai poli: causa di queste differenze non possono considerarsi quelle dell'intelligenza, perchè tutti gli uomini hanno la stessa anima e le stesse facoltà di essa; perciò tali beni debbono essere stati causati dalla scienza. L'utilità della filosofia morale e civile deve essere valutata non tanto secondo i beni positivi che arreca, quanto secondo le calamità che derivano dalla sua ignoranza. Quelle che l'attività umana può evitare nascono dalla guerra, principalmente dalla civile, che da origine alle stragi, alla solitudine, alla mancanza di ogni cosa; ora non si può dire nè che gli uomini ignorino che questi sono mali, nè che li vogliano, perchè non esiste volontà che non abbia per oggetto il bene, almeno l'apparente. La guerra civile è quindi prodotta dall'ignoranza delle cause della guerra e

della pace e dal fatto che pochissimi conoscono i doveri che mantengono gli uomini uniti e pacifici, cioè la regola vera della vita. La conoscenza di quei doveri, ossia di quella regola, è la filosofia morale; siccome l'ignoranza dei primi, cioè della seconda, ha per conseguenza le guerre civili, e perciò le maggiori delle calamità, giustamente alla conoscenza di tale scienza si attribuiscono i beni opposti. Da quanto si è detto risulta quanto sia utile tutta la filosofia (*De Corp.* p. I, c. 1, 7: *O. L.* I, pp. 6-9). Lo spirito animatore dell'Hobbes è dunque un utilitarismo intellettualistico che fa dipendere lo sviluppo della civiltà umana da quello della scienza e apprezza questa nella misura dei vantaggi che arreca. Però mentre Bacone cerca principalmente di estendere con la scienza, che insegna a dominare le forze della natura, i limiti dell'impero umano nel mondo, l'Hobbes, pure apprezzando altamente tali vantaggi, è portato dalle tragiche esperienze della età sua a preoccuparsi soprattutto dell'utilità negativa che possiede la scienza dell'uomo, la filosofia morale e civile, in quanto insegna a evitare le guerre e i mali che ne provengono. Se riconosce l'importanza dei primi beni, non crede a un progresso indefinito della civiltà, perchè in questo campo crede che quasi tutto si sia ottenuto:[1] invece quasi ogni cosa si deve fare per evitare la guerra e i suoi mali grazie alla scienza dell'uomo; e siccome questa deve fondarsi su quella della natura e quindi sulla geometria, la filosofia naturale ha ancora una funzione importantissima da compiere.

Al pari degli altri pensatori dell'inizio dell'età mo-

---

1 Cfr. F. Tönnies, *Hobbes*, p. 196.

derna, l'Hobbes è convinto che la vera e propria scienza debba ben poco all'antichità; se non può dire, come Bacone e il Descartes, che tutto sia da edificare *ex novo*, ritiene però che, nella massima parte, la costruzione della scienza abbia data recentissima e perciò giudica assai aspramente l'opera dell'età antica e del Medio-Evo. A suo parere, gli uomini si comportano ancora con la filosofia come quelli dell'età più antica facevano col frumento e col vino; di loro infatti si narra che non sapessero coltivare le viti e le spighe (che crescevano qua e là nei campi) e perciò si nutrissero di ghiande. Nello stesso modo la filosofia, cioè la ragione naturale (*ratio naturalis*) è innata in ogni uomo, perchè ciascuna ragiona in alcune cose, ma quando si tratta di far uso di una lunga serie di ragionamenti, in generale gli uomini per mancanza di metodo giusto deviano e divagano. Perciò mostrano miglior giudizio coloro che si contentano, come delle ghiande, dell'esperienza comune, respingendo la filosofia o non ricercandola, di quelli che, seguendo opinioni non volgari ma dubbie e non approfondite, continuamente disputano tra loro (*De Corp.* p. I, c. 1, 1: *O. L.* I, pp. 1-2; *Lev.* p. IV, c. 46: p. 519) Si deve fare un'eccezione per quella parte della filosofia che ha per oggetto le linee e le figure, cioè la geometria, che gli antichi hanno egregiamente coltivato, lasciando in essa un ottimo esemplare della vera logica. È vero che da prima gli antichi hanno costruito l'ipotesi del movimento diurno della terra, ma l'astronomia, o fisica celeste, che da essa nasceva è stata poi strangolata dalle parole dei filosofi venuti in seguito, sicchè, se si fa eccezione delle osservazioni, l'inizio della scienza astronomica non si deve porre prima dell'opera del

Copernico che nel secolo XVI ha ripreso le opinioni di Pitagora, di Aristarco, di Filolao. Lo ha seguito Galileo che, lottando con la difficile questione della caduta dei gravi, «per primo ci ha aperto la prima porta di tutta la fisica, la natura del movimento» (*De Corp., Epist. Dedicatoria: O. L.* I, p. n. n.); perciò l'età della fisica non si deve far cominciare prima di lui. La scienza del corpo umano, parte importantissima della fisica, è stata con mirabile sagacia scoperta e dimostrata, nei suoi libri sulla circolazione del sangue e sulla generazione degli animali, dall'Harvey, il solo che, vincitore dell'invidia, sia riuscito, ancora vivo, a stabilire una nuova teoria. Prima di loro, nulla di certo esisteva nella fisica, se si fa eccezione degli esperimenti e delle storie naturali, se pure queste si debbono chiamare sicure, mentre non hanno maggiore certezza di quelle civili. Dopo di loro, il Kepler, il Gassendi, il Mersenne (se si considera la brevità del tempo) hanno fatto fare egregi progressi all'astronomia e alla fisica generale; e lo stesso si deve dire, rispetto a quella speciale del corpo umano, dell'opera dei medici, cioè dei fisici, specialmente dei membri del Collegio di Londra. La fisica quindi è scienza recentissima («Physica vero res novitia est»), e ancora più recente è la filosofia civile che, secondo l'Hobbes, non è più antica del suo *De Cive*. Ciò non significa che nell'antica Grecia non siano esistiti filosofi che si siano occupati dell'una e dell'altra scienza, tant'è vero che alcune città li hanno scacciati e Luciano li ha scherniti; ma questo non prova che vi fossero le scienze stesse. In quel paese si aggirava allora un fantasma che, pure essendo internamente pieno di frode e di sozzure, con la sua gravità superficiale assomigliava

alquanto alla filosofia, e perciò gli uomini incauti, scambiandola con essa, affidavano i propri figli ai suoi professori (sebbene discordi tra loro) i quali insegnavano solamente a disputare e, trascurando le leggi, a decidere di ogni cosa ad arbitrio. I primi padri della Chiesa, mentre cercavano di difendere con le armi della ragione naturale la fede cristiana contro i pagani, cominciarono essi pure a filosofare e mescolarono alla Sacra Scrittura alcune dottrine dei filosofi pagani, principiando con quelle di Platone, non molto pericolose; ma poi vi unirono molte opinioni pazzesche e false della fisica e della metafisica di Aristotele, e così consegnarono al nemico la rocca della fede cristiana. Dopo d'allora è entrata in essa, invece del culto di Dio, la teologia scolastica, che cammina con un piede sicuro, la Sacra Scrittura, e con uno fradicio, cioè con quella filosofia che S. Paolo ha chiamato vana e che invece avrebbe dovuto denominare pericolosa, perchè ha fatto sorgere nella Cristianità innumerevoli controversie religiose, che poi hanno dato origine a guerre. Quella teologia è simile all'Empusa che gli Ateniesi credevano fosse un demonio di mutevole aspetto, con un piede di bronzo e uno di asino e che ritenevano spedito da Ecate per presagire qualche sventura imminente alla città. Il miglior esorcismo contro l'Empusa teologica consiste nel distinguere le norme della religione (o culto divino), che si debbono ricavare dalle leggi, da quelle della filosofia cioè dalle opinioni dei privati, e nell'assegnare alla Sacra Scrittura ciò che riguarda la prima, alla ragione naturale ciò che concerne la seconda. L'Hobbes si propone, ordinando con metodo chiaro i fondamenti veri della filosofia naturale, di scacciare quel mostro metafisico, non col com-

batterlo, ma col gettare su di essa la luce (*De Corp., Epist. Dedicatoria: O. L.* I, pp. n. n. Cfr. *Lev.* p. IV, c. 46: p. 520 sgg.). Al pari dei fondatori della nuova scienza e della nuova filosofia l'Hobbes vuole dunque distinguere la sfera della scienza e della ragione da quella della religione e della fede. Così in Inghilterra aveva già parlato Bacone; ma mentre questi (pure mettendo in luce i mali prodotti dalla superstizione nella vita sociale e politica) si era soprattutto preoccupato dei danni che la loro mescolanza aveva arrecato alla filosofia della natura (principalmente dopo che la pugnace dottrina aristotelica era stata oltre misura intrecciata con la religione),[1] l'Hobbes considera in primo luogo le calamità che la teologia scolastica, nata dalla fusione dell'aristotelismo con i testi sacri, aveva determinato nel mondo cristiano, dando origine a controversie e a guerre. Gli interessi suoi differiscono sempre da quelli del suo predecessore perchè si riferiscono prima di tutto alla tutela della pace, all'eliminazione delle cause dei conflitti.

Della filosofia o scienza, così distinta dalla religione, l'Hobbes da una definizione che, sotto la semplicità apparente, nasconde difficoltà gravi, perchè per essere compresa rettamente richiede non soltanto che le si colleghino molte altre dottrine dell'autore, ma anche che vengano richiamati i concetti fondamentali della sua metafisica materialista: « La filosofia è la conoscenza degli effetti o fenomeni che col retto ragionamento si acquista partendo dalla concezione delle loro cause o generazioni, o inversamente [la conoscenza che così si acquista] delle generazioni possibili, par-

[1] V. *Il pensiero di F. Bacone*, pp. 197 sgg.; pp. 337-38.

tendo dalla conoscenza dei loro effetti » (« *Philosophia est Effectuum sive Phaenomenon ex conceptis eorum Causis seu Generationibus, et rursus Generationum quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio* » : *De Corp.* p. I, c. 1, 2: *O. L.* I, p. 2. Cfr. p. I, c. 6, 1: p. 58; p. IV, c. 25, 1: p. 315; *Examinatio et Emendatio Mathematicae hodiernae* [1660] Dial. I: *O. L.* IV, p. 26). Il testo inglese del *Leviathan* (p. IV, c. 46: p. 518) aggiunge a una definizione equivalente alla precedente che la filosofia ha il fine di rendere possibile, nei limiti concessi dalla materia e dalla forza umana, la produzione degli effetti che la vita dell'uomo richiede.[1] Per prima cosa, si deve mettere in rilievo il significato della affermazione che la filosofia è una *cognitio acquisita per rectam ratiocinationem,* che distingue l'opera della ragione dalle altre forme del conoscere: ciò proverà che essa, in quanto conoscenza razionale, non è nè senso nè esperienza, pure derivando da questi. Infatti per l'Hobbes, come si è visto,[2] « scientiam omnem ab ea [sensione] derivari dicendum est » ; ma la percezione sensibile e la memoria delle cose, che gli uomini hanno in comune con gli animali, essendo date dalla natura, non acquistate col ragionamento, non sono la filosofia (ossia la conoscenza scientifica). Infatti il senso e l'immaginazione, o la memoria che di quello ci resta (o i fantasmi dell'uno e dell'altra), sono esclusivamente conoscenza τοῦ ὅτι, della realtà di fatto, che è cosa passata e irrevocabile, mentre la scienza è co-

---

[1] La versione latina del *Leviathan* non contiene questa determinazione.

[2] V. p. 51.

noscenza delle conseguenze e della dipendenza di un fatto da un altro, è conoscenza τοῦ διότι, cioè è un sapere che ha natura causale, sia che vada dalle cause agli effetti, sia che segua la strada inversa (*Lev.* p. I, c. 5: pp. 36-37; *De Corp.* p. I, c. 6, 1: *O. L.* I, p. 59; cfr. *De Homine* c. 10, 4: ivi, II, p. 92). Ciò che si chiama esperienza non è altro che memoria, e propriamente di molte cose (*De Corp.* p. I, c. 1, 2: *O. L.* I, p. 3 [cfr. IV, 25, 8 : p. 324]; *Lev.* p. I, c. 2: p. 14), perchè è solamente il ricordo dei conseguenti che hanno seguito certi antecedenti (*Elem. of Law* p. I, c. 4, 6 : p. 15) e non conclude mai universalmente (ivi, 10 : p. 16), inquantochè è puramente il ricordo delle successioni degli avvenimenti passati, in cui l'omissione di qualunque piccola circostanza altera l'effetto e delude l'aspettazione dell'uomo più prudente: per contro il ragionamento giusto produce soltanto verità generali, eterne e immutabili (*Lev.* p. IV, c. 46: p. 519; cfr. *De Homine* c. 10, 4: *O. L.* II, p. 92).

Distinta così la semplice conoscenza di fatto, o conoscenza senz'altra qualificazione (*cognitio*), da quella scientifica o *scientia*, occorre chiarire come, con quali procedimenti, la seconda si possa conseguire; ma su questo punto l'esposizione delle idee dell'Hobbes presenta difficoltà perchè egli, offrendo varie dottrine sull'argomento, non indica esattamente il nesso logico dei pensieri, che occorre cercare di ricostruire. Un primo punto è chiaro: la scienza si acquista col ragionamento giusto, e perciò bisogna vedere in che cosa esso consista. Secondo l'Hobbes ragionare è calcolare; e propriamente si riduce alle due operazioni mentali dell'addizione e della sottrazione (« Per ratiocinationem autem intelligo computationem. Computare vero est

plurium rerum simul additarum summam colligere, vel una re ab alia detracta, cognoscere residuum. Ratiocinari igitur idem est quod *addere* et *subtrahere*, vel si quis adjungat his *multiplicare* et *dividere*, non abnuam, cum *multiplicatio* idem sit quod aequalium *additio, divisio* quod aequalium quoties fieri potest *substractio*. Recidit itaque ratiocinatio omnis ad duas operationes animi, *additionem* et *substractionem* »: *De Corp.* p. I, c. 1, 2: *O. L.* I, p. 3; cfr. *Lev.* p. I, 5 : p. 32). Il calcolo, cioè il ragionamento, non si compie soltanto nei numeri, perchè è possibile aggiungere e togliere grandezza a grandezza, corpo a corpo, moto a moto, tempo a tempo, grado di qualità a grado, azione ad azione, concetto a concetto, proposizione a proposizione, discorso a discorso, nome a nome. Infatti, come gli aritmetici insegnano ad addizionare e a sottrarre numeri a numeri, così ammaestrano a compiere le stesse operazioni i geometri rispetto alle linee, alle figure, agli angoli, alle proporzioni, ai tempi, ai gradi di velocità, di forza, di potere e simili, i logici, riguardo alle conseguenze delle parole, sommando due nomi per formare un'affermazione, due affermazioni per costruire un sillogismo, più sillogismi per produrre una dimostrazione: e dalla somma o conclusione di un sillogismo, mostrano come si sottragga una proposizione per trovare l'altra. Gli scrittori di politica uniscono patti per scoprire i doveri degli uomini, i giureconsulti aggiungono leggi a fatti per trovare il diritto e il torto nelle azioni dei privati. Ovunque l'addizione e la sottrazione trovano posto, lo trova anche il ragionamento, altrove no (*De Corp.* ivi, 3 : pp. 4-5; *Lev.* ivi, pp. 32-33). Per chiarire « come . . . abbiamo l'abitudine di addizionare e sottrarre ragionando nella mente, senza pa-

role con tacito pensiero »[1] (« quomodo . . . animo, sine verbis tacita cogitatione ratiocinando addere et substrahere solemus » : *De Corp.* ivi) l'Hobbes porta qualche esempio. Se alcuno vede oscuramente qualche cosa da lontano, anche senza parlare ne ha la stessa idea per cui dice, facendo uso di parole, che ciò che ha visto è un corpo; quando poi, essendosi avvicinato, avrà scorto che cambia di luogo, avrà un'altra idea, quella per cui, parlando, dice che è una cosa animata; allorchè, infine, giunto presso di essa, ne vedrà la figura, ne udrà la voce e avvertirà gli altri segni di un'anima razionale, avrà una terza idea (anche se non conoscerà il nome che le corrisponde), quella cioè che fa sì che si dica che quell'essere è razionale. Infine, quando, guardando l'oggetto in modo completo e distinto, concepisce tutto ciò che ha visto come un essere solo, l'idea che ne ha è composta delle precedenti: così la mente compone quelle immagini nello stesso ordine in cui nel discorso si uniscono i nomi: *corpo, animato, razionale,* nel nome *corpo animato razionale* o *uomo*. Nello stesso modo coi concetti quadrilatero, equilatero, rettangolo, si compone quello del quadrato; infatti la mente può concepire il primo senza il secondo, questo senza il terzo e può unirli in uno solo, cioè nell'idea unica del quadrato. A questi esempi di addizione se ne può aggiungere uno di sottrazione. Se alcuno vede da vicino un uomo, se ne forma l'idea;

---

1 Qui si parla di un ragionamento che si compie senza l'uso di parole, ma non vi è ragione di considerare ciò una novità per cui il *De Corpore* si allontani dal nominalismo rigoroso del *Leviathan* perchè anche questo scritto (ivi, p. 32), parlando di un ragionamento che si fa per mezzo di parole, ammette che ve ne sia un altro che può prescindere da esse.

se lo segue con lo sguardo mentre si allontana, ha sempre quella dell'animato, ma non più l'altra delle cose che erano i segni della sua razionalità, sicchè, sottraendosi dalla concezione totale dell'uomo (corpo animato razionale) quella di razionale, resta l'idea di corpo animato. Quando l'oggetto si sarà scostato ancora, svanita l'idea dell'animato, rimarrà solamente quella del corpo, che dileguerà a sua volta allorchè per la distanza nulla si potrà più vedere (*De Corp.* p. I, c. 1, 3: *O. L.* I, pp. 3-4). Bisogna osservare che i processi di ragionamento di cui l'Hobbes offre qui esempi si svolgono « sine verbis tacita cogitatione », mentre l'uso del linguaggio è per lui condizione necessaria dell'acquisto di quella conoscenza del διότι, generale, immutabile e necessaria, in cui risiede la scienza propriamente detta; quindi tali forme di silenzioso calcolo interiore sono come un momento preparatorio della *ratiocinatio* vera, che può formarsi solamente grazie all'uso delle parole.

Gli effetti o i fenomeni sono le facoltà o le potenze dei corpi per cui li distinguiamo tra loro, ossia pensiamo che l'uno è uguale o disuguale, simile o diverso dall'altro, sono, insomma, le proprietà per cui si discernono (*De Corp.* p. I, c. 1, 4: *O. L.* I, p. 5). Siccome dalla definizione della filosofia appare che gli effetti o fenomeni si possono generare, e di genesi e di distruzione sono suscettibili solamente gli accidenti (ivi, II, 8, 20: pp. 103-04), questi sono identici a quelli: infatti è detto: « quae a doctis appellantur accidentia corporum, praeter motum et magnitudinem omnia esse phantasmata » (*Probl. Physica* c. IV : *O. L.* IV, p. 329), cioè fenomeni (o effetti). Per conseguenza, anche questi debbono, come gli accidenti, ridursi a

movimento. Con esempi geometrici l'Hobbes chiarisce come si possa derivare la conoscenza dell'effetto da quella della sua generazione (o processo che lo produce). Se ci si presenta una figura piana simile per quanto è possibile a quella del circolo, non siamo affatto capaci di percepire col senso se sia veramente circolare o no, ma ciò si riconosce con la maggiore facilità grazie al processo che la genera, perchè se è prodotta da un corpo che, avendo immobile un'estremità fissa, ruota intorno a questa, possiamo col ragionamento conoscere che da tale movimento risulta una figura dal cui punto medio vanno verso tutti quelli estremi raggi uguali. Similmente, conoscendo la figura, possiamo col ragionamento arrivare, se non alla sua generazione effettiva, a una possibile: così, se si ha notizia della proprietà del circolo ora ricordata, si può facilmente sapere se un corpo che ruota come si è detto possa o no generare una figura circolare (*De Corp.* ivi, 5: pp. 5-6). Si è detto,[1] partendo dagli esempi addotti dall'Hobbes, che la parola *generazione* si deve intendere nel senso di una relazione astratta e geometrica; ma come si è notato e come si vedrà meglio in seguito, per lui la varietà delle figure ha per causa il movimento di corpi materiali e perciò il loro processo generatore conserva sempre il significato di moto di masse corporee. Ciò permette di intendere bene l'affermazione che la filosofia ha per oggetto « ogni corpo di cui si può concepire qualche generazione, e che si può grazie a qualche considerazione di esso, confrontare [con altri corpi]; o che è capace di composizione o di soluzione; cioè ogni corpo

---

[1] V. Sortais, *op. cit.* p. 315.

di cui si può comprendere che è generato, o che ha qualche proprietà» (Subjectum Philosophiae, sive materia circa quam versatur, est corpus omne cujus generatio aliqua concipi, et cujus comparatio secundum ullam ejus considerationem institui potest. Sive in quibus compositio et resolutio locum habet; id est omne corpus quod generari, vel aliquam habere proprietatem intelligi potest»: *De Corp.* ivi, 8: p. 9). Ciò si deduce dalla stessa definizione della filosofia, che le assegna appunto l'ufficio di ricercare le proprietà dei corpi per mezzo delle loro generazioni o, viceversa, di studiare queste grazie a quelle, perchè ove non è generazione o proprietà, non è filosofia (ivi). Affermando che questa ha per oggetto «ogni corpo di cui si può concepire qualche generazione» l'Hobbes non contraddice affatto le sue proposizioni: «Non autem generari aut perire magnitudinem propter quam nominamus aliquid corpus» (ivi, p. II, c. 8, 20: p. 103); «Corpora itaque et accidentia, sub quibus varie apparent, ita differunt, ut corpora quidem sint res non genitae, accidentia vero genita sed non res» (ivi). Il corpo che può essere generato è quello fenomenico, sensibile, costituito dall'insieme delle sue proprietà o accidenti che sono gli effetti o fenomeni (l'unica cosa che possiamo apprendere direttamente) di cui la scienza cerca la spiegazione, che essa trova quando con un giusto ragionamento riesce a interpretarli per mezzo delle loro cause (o viceversa); ma di tutti gli accidenti è causa il movimento, anzi i concetti dell'una e dell'altro sono equivalenti, e perciò la spiegazione scientifica consisterà nel dar ragione per mezzo del moto dei fenomeni appresi colla percezione sensibile, i quali, in ciò che hanno di oggettivo, non sono altro che movimento,

perchè questo non genera se non processi della sua stessa natura. Se il corpo sensibile, fenomenico, risulta di accidenti o proprietà, si comprende come ogni ragionamento che si fa su di esso consista in una operazione di addizione o di sottrazione: si tratta infatti di riconoscere quei caratteri, cioè quei processi di movimento, che, partendo dalla materia prima, ossia dal corpo considerato universalmente, vale a dire sotto il rispetto esclusivo dell'estensione, gli arrecano determinazioni sempre maggiori, sinchè ne fanno un singolo essere individuale (o viceversa). Ma questo procedimento mentale di composizione o di soluzione dipende necessariamente dalla natura stessa della realtà, inquantochè le proprietà che presentano i corpi (le quali sono oggettivamente movimenti) sono prodotte o distrutte da moti che si sommano o si elidono. Siccome, come si dirà poi, quelle operazioni mentali costituiscono i metodi della sintesi e dell'analisi, si può dire che la natura dei procedimenti metodologici propri della scienza è determinata da quella della realtà delle cose, che si trasformano e si modificano solamente in quanto sono sottoposte all'azione di movimenti esterni. Da ciò risulta quanto sia infondata la tesi che, interpretando la filosofia dell'Hobbes in senso essenzialmente metodologico, nega che la si debba chiamare materialistica e vede nel suo *apparente* materialismo solamente l'espressione di un'esigenza di metodo.[1]

---

[1] Questa interpetazione, presentata da P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie* (Marburg, 1882), pp. 144-146, ha avuto recentemente largo sviluppo nell'opera di R. Hönigswald, *Hobbes und die Staatsphilosophie* (München, 1924). A suo pa-

Dalla determinazione dell'oggetto della filosofia risulta che essa deve escludere dalla propria sfera la

---

rere, «ogni procedimento effettivo della conoscenza è analisi. Essa determina il concetto della realtà non meno di quello della scienza, dei fatti e del loro studio... Scienza e conoscenza significano... un sapere delle condizioni, e siccome le condizioni sono cause, un sapere delle cause. Perchè esse sono in generale un sapere della «generazione» dei fatti... Come «reale» nel senso metodologicamente esatto della conoscenza può valere soltanto ciò che è afferrabile nelle sue condizioni e in questo senso è «possibile». Ora il filosofo chiama «corpo» ciò che soddisfa a questo presupposto. Perciò solamente i «corpi» sono per lui oggetti possibili della conoscenza, solamente i «corpi» sono «reali» (pp. 31-32). È un errore interpretare ciò che l'Hobbes dice qui sul corpo nel senso del materialismo, poichè così non si tien conto del significato propriamente metodologico che egli collega a quella parola, perchè essa indica tutto ciò che è spiegabile per mezzo delle sue condizioni, che è possibile, analizzabile, tanto è vero che anche oggetti ideali come il diritto e lo stato per lui sono corpi e in quanto tali reali, appunto perchè debbono essere saggiati secondo la loro possibilità, concepiti nelle loro condizioni oggettive. *Corpo* si chiama tutto ciò che è analiticamente divisibile; la divisione significa quindi la ricerca di elementi logici semplici, cioè di elementi di cui si deve pensare che una totalità sia costituita nel senso della comprensione oggettiva, cioè della costruzione genetica (pp. 32-33).

Questa interpretazione metodologica che intende la filosofia dell'Hobbes nel senso del neo-kantismo quale è compreso dalla scuola di Marburg, ne falsa completamente il pensiero. Infatti, ben lungi dal vedere nella causa una condizione logica, egli distingue recisamente i due concetti, perchè pone una differenza profonda tra causa e ragione. Così scrive che è tollerabile l'affermazione dei logici che le premesse sono la causa delle conclusioni, sebbene non sia propria, perchè un'intellezione (cioè un pensiero, come processo fisiologico materiale) è causa di un'altra, non un discorso di un discorso; ma è assurdo dire, come essi fanno, che una cosa è causa delle sue proprietà, ad esempio, la

teologia, cioè la teoria della natura e degli attributi di Dio, eterno, ingenerabile, incomprensibile, nel quale

---

figura triangolare dell'uguaglianza dei suoi angoli a due retti. I logici, vedendo che quella figura non produce i suoi angoli, e perciò non può dirsene la causa efficiente, la chiamano la loro causa formale. Effettivamente però non è causa affatto, «neque figuram omnino sequitur proprietas ejus, sed simul cum ipsa existit; sed solummodo cognitio figurae antecedit cognitionem proprietatis; una autem cognitio alterius cognitionis vere causa est, nimirum causa efficiens». (*De Corp.* p. I, c. 3, 20: *O L.* I, pp. 38-39). È evidente che l'Hobbes, che riconosce solamente quest'ultima (cioè un processo di movimento), che precede nel tempo i suoi effetti, quando assegna alla filosofia l'ufficio di spiegare i fenomeni ricostruendoli con le loro cause generatrici o di passare da quelli a queste, non vuole affatto parlare della ricerca delle condizioni logiche, cioè delle ragioni su cui si fondano le conseguenze, perchè in ciò si ha una relazione di coesistenza che egli distingue assolutamente da quel rapporto di successione, che è essenziale al rapporto causale vero e proprio. Da ciò risulta anche come sia infondata l'interpretazione che del concetto hobbesiano del movimento da l'Hönigswald che, pur riconoscendo che l'Hobbes non ha completamente superato la dottrina medioevale che considerava le cause forme *sostanziali* dei cambiamenti (cioè la concezione non funzionale, ma sostanziale della causalità), afferma però che in quel concetto si determina e si formula in modo preciso il significato metodologico della relazione causale (pp. 53-54). «In breve, il movimento gli si presenta come un concetto correlativo a quello di «comprendere». Tutto ciò che è compreso deve lasciarsi concepire come «movimento», cioè appunto secondo le sue condizioni. Comprendere qualche cosa significa potersela rappresentare come movimento o come effetto di movimenti. D'altra parte tutto ciò che è appreso come movimento appare compreso. O in altre parole, il concetto del movimento acquista insieme nell'Hobbes un significato *gnoseologico* assolutamente universale. Per lui il movimento non è soltanto un oggetto di studio della scienza sperimentale, non soltanto un problema della ricerca fisica, ma è anche e sopratutto il con-

non può aver luogo alcuna composizione o divisione nè può concepirsi alcuna generazione; del pari, non può entrarvi lo studio degli angeli e di tutte le cose che si pensa non siano nè corpi nè affezioni (o proprietà) di essi, perchè non sono suscettibili di quelle operazioni (cioè non lasciano posto al ragionamento), in quanto non ammettono nè il più ne il meno (*De Corp.* p. I, c. 1, 8: *O. L.* I, p. 9). Da queste parole appare che le poche dottrine teologiche che l'Hobbes crede di potere giustificare con la ragione naturale non entrano nel sistema della vera e propria filosofia o scienza (che ha per oggetto la spiegazione rigorosamente razionale dei fenomeni), ma invece si debbono collegare con quella intuizione fondamentale della realtà che di tale sistema costituisce il presupposto. Abitualmente egli dice che non si può avere conoscenza di Dio perchè, essendo infinito, è irrappresentabile, cioè inconcepibile e incomprensibile; anche qui parla della sua incomprensibilità, ma aggiunge, per escludere la trattazione di questo argomento dalla sfera della ricerca scientifica, l'altro argomento che l'Essere divino, per la sua eternità e immutabilità, non può conside-

---

tenuto complessivo di un'esigenza metodologica fondamentale. Il suo concetto gli si mostra lo strumento proprio della conoscenza » (pp. 54-55). Ciò è completamente inesatto. L'affermazione che tutti i fenomeni naturali si debbono intendere come movimenti risulta, come si è visto, dalla metafisica materialista dell'Hobbes; il concetto del movimento è tanto poco l'espressione di un'esigenza metodologica, che i processi di ricerca degli accidenti che costituiscono i corpi fenomenici, cioè i procedimenti di composizione e di decomposizione, sono necessari per la scienza soltanto perchè nella realtà si compongono e si dividono i movimenti che producono tali corpi.

rarsi prodotto da un processo generatore; appunto perchè è la causa prima, non può averne una che spieghi la sua formazione. (Veramente, un argomento dello stesso genere potrebbe condurre alla esclusione della estensione o grandezza, che per l'Hobbes è ingenerata). Quanto agli angeli e alle altre cose che non si credono corporee, egli si limita qui a negare che possano formare oggetto di ricerca scientifica, senza insistere sulla sua convinzione che ciò che non è corpo non ha alcuna realtà.

Altre esclusioni dipendono dalla natura del procedimento che la conoscenza scientifica esige: il ragionamento giusto. Non si può includere nel campo della filosofia la storia, sia naturale che politica, perchè, sebbene in ambo le forme sia utilissima, anzi necessaria ad essa, è conoscenza fondata o sull'esperienza o sull'autorità, non sul ragionamento; ne resta fuori ogni scienza che proviene o dall'ispirazione o dalla rivelazione divina, perchè non si acquista con la ragione, ma è data in dono dalla grazia celeste e da un atto istantaneo, e forma quasi una percezione sensibile (*sensio*) soprannaturale. Siccome ciò che si conosce col ragionamento giusto non può essere, nonchè falso, nemmeno dubbio, ogni dottrina non bene fondata (come l'astrologia e qualunque forma di divinazione) resta fuori della filosofia, che non può accogliere nemmeno la dottrina del culto divino che si conosce non con la ragione naturale, ma grazie all'autorità della Chiesa e appartiene alla fede, non alla scienza (*De Corp.* p. I, c. 1, 8: *O. L.* I, pp. 9-10).

Se ad alcuno, osserva l'Hobbes, non garba la sua definizione della filosofia (che però si potrebbe facilmente dimostrare conforme al modo di pensare degli

uomini), egli dichiara che, per evitare dispute, intende esporre nella sua opera gli elementi di una scienza che corrisponda alla definizione che ne hà dàto, sicchè gli uomini che ricercàno un'altra scienza sono avvisati che debbono rivolgersi altrove (ivi, 10: pp. 9-10).

La filosofia così definita include due parti, come due sono i generi supremi, e i più distinti tra loro, dei corpi reali: l'uno composto dall'opera della natura, l'altro formato dalla volontà e dai patti degli uomini: il primo si chiama corpo naturale, il secondo, *Civitas* (che per l'Hobbes significa insieme società e stato). Perciò la filosofia si divide da prima in *naturale* e *civile*. Però occorre conoscere le disposizioni, gli affetti, i costumi degli uomini per poter comprendere le proprietà dello stato, e perciò la filosofia civile si suddivide nell'*etica*, che si occupa del primo argomento, e nella *politica* (o filosofia civile in senso proprio) che tratta dei doveri dei cittadini. Il sistema filosofico hobbesiano considererà quindi i corpi naturali, l'animo e i costumi dell'uomo, i doveri dei cittadini (ivi, 9: p. 10).

Effettivamente le tre opere che costituiscono il sistema dell'Hobbes non corrispondono alla tripartizione ora indicata, perchè il *De Corpore* (p. IV, c. 25) si occupa di argomenti psicologici, in quanto studia i sensi, l'immaginazione e la memoria, il decorso delle immagini, i processi affettivi e volitivi, rispetto a tutti gli animali in generale (*De Sensione et Motu animali*), il *De Homine*, che nei capitoli 11-13 (*De Appetitu et Fuga; De Affectibus sive Perturbationibus Animi; De Ingeniis et Moribus*) svolge più ampiamente quest'ultima parte in relazione all'uomo, ha un capitolo (10: *De Sermone et Scientiis*) che ritorna su oggetti esaminati nella

parte prima dell'opera precedente (*Computatio sive Logica*), ma nei capp. 2-9 considera questioni di ottica. Il *De Cive*, poi, non riguarda affatto ciò che secondo il programma generale dovrebbe essere l'oggetto dell'etica (lo studio delle disposizioni, degli affetti, dei costumi degli uomini, cioè propriamente quella psicologia delle attività affettive e pratiche, che fa parte dei due lavori precedenti, soprattutto del *De Homine*), ma intende la filosofia morale come studio delle leggi naturali riguardanti la condotta. D'altra parte, la tripartizione dell'Hobbes non corrisponde pienamente ai suoi concetti direttori, perchè lo studio dell'animo e dei costumi dell'uomo deve, al pari di quello delle funzioni conoscitive, essere incluso nella filosofia naturale che ha per oggetto la realtà corporea. Nella esposizione quindi sarà seguito questo criterio, mentre la divisione della filosofia civile in morale e politica corrisponderà al piano del *De Cive*.

Capitolo IV.

I fondamenti logico-metodologici del sistema.

La costruzione del sistema filosofico deve essere preceduta dalla *Computatio sive Logica*, che per l'Hobbes è costituita dallo studio del linguaggio, appunto perchè questo rende possibile il passaggio da quelle prime forme di ragionamento che si possono svolgere anche senza parole e riguardano cose e fatti particolari, alle proposizioni universali, necessarie, eterne e immutabili di cui risulta la vera conoscenza scientifica. Questo studio forma la prima parte del *De Corpore*; però, propriamente, se ne deve distinguere perchè contiene i fondamenti logico-metodologici di tutto il sistema e inoltre perchè non lo si può includere nella trattazione della realtà corporea o, come dice l'Hobbes, del corpo naturale.

Da prima occorrono alcune osservazioni sul linguaggio in generale. I pensieri degli uomini sono quanto mai fuggevoli e perituri e la loro ripresentazione è sommamente casuale; siccome per ricordare occorrono aiuti sensibili, l' uomo, se non ne disponesse, vedrebbe dileguare immediatamente tutto ciò che ragionando avesse raccolto nell'animo suo e per richia-

marlo dovrebbe riprendere da capo il processo di ragionamento. Ciò mostra che l'acquisto della filosofia richiede alcuni mezzi sensibili che permettano di richiamare i pensieri passati e inoltre di registrarli nel loro ordine: questi mezzi sono le note, che sono cose sensibili impiegate a nostro arbitrio per potere rievocare nella mente, per mezzo del loro significato, pensieri simili a quelli per cui sono state impiegate. Però un uomo che si servisse solamente di esse e del proprio ragionamento non potrebbe compiere grandi progressi e non sarebbe utile agli altri, perchè se non comunicasse altrui le sue note, vedrebbe la sua scienza perire con lui. Se invece sono comuni a molti e le scoperte di un uomo sono insegnate ad altri, le scienze si arricchiscono per il bene generale dell'umanità; quindi perchè la filosofia possa essere acquistata occorre che vi siano dei segni per cui quello che alcuno scopre venga reso manifesto e fatto conoscere altrui. « Si ha l'abitudine di chiamare *segni gli antecedenti dei conseguenti e i conseguenti degli antecedenti,* tutte le volte che *abbiamo sperimentato che nel maggior numero dei casi essi si precedono e si seguono in modo simile* ». (*De Corp.* p. I, c. 2, 2: *O. L.* I, p. 12). Così una nube densa è segno di una pioggia che seguirà, la pioggia lo è di una nube precedente perchè non abbiamo sperimentato mai, o soltanto raramente, che una cosa si sia presentata senza l'altra (mai nel secondo caso, raramente nel primo). Alcuni segni, come quelli ora indicati, sono naturali, altri invece arbitrari, cioè impiegati secondo la nostra volontà: così una pietra segna il confine di un campo, voci umane collegate in un certo modo significano pensieri e movimenti dell'animo. Quindi le note differiscono dai segni perchè

le prime si stabiliscono per noi, i secondi per gli altri. Le voci umane, collegate così da essere segni di pensieri, si chiamano *un discorso* e le parti di esso, *nomi:* e questi servono a compiere i due uffici di note e di segni che, come si è detto, sono necessari per la filosofia; però servono da prima come note, perchè se un uomo solo esistesse al mondo, esse potrebbero essere di aiuto alla sua memoria, ma non gli gioverebbero affatto come mezzi di indicazione, perchè non vi sarebbe alcuno cui indicare qualche cosa. Inoltre, i nomi singoli, per sè presi, sono note perchè richiamano pensieri ma sono segni soltanto in quanto formano le parti di un discorso; la natura loro consiste in prima linea nel fungere da note per aiutare la memoria, ma possono servire anche a significare e a indicare le cose ricordate. Si definirà il nome, quindi, dicendo che è *« una voce umana impiegata secondo l'arbitrio dell'uomo, perchè sia una nota grazie alla quale si possa eccitare nell'animo un pensiero simile a un pensiero passato, e ordinata nel discorso, e pronunciata ad altri significhi loro quale pensiero l'abbia preceduta o no in chi l'ha pronunciata »* (*De Corp.* ivi, 4 : p. 14). Secondo l'Hobbes, le continue variazioni del linguaggio, che mostra ogni giorno nuovi nomi (o parole) che nascono, nomi antichi che periscono, le differenze esistenti tra gli idiomi dei varî popoli, la completa mancanza di somiglianza o di connessione tra le parole e le cose provano indiscutibilmente che i nomi debbono la loro origine all'arbitrio umano, che ha collegato a certi suoni certi significati, in quanto ha impiegato alcune voci per esprimere determinati pensieri. Appunto perchè le parole ordinate nel discorso sono segni dei concetti, è chiaro che non lo sono delle cose stesse: infatti l'af-

fermazione che la parola *pietra* è segno della cosa *pietra*, può intendersi solamente in quanto significa che chi ha udito quel suono di voce può inferire che colui che l'ha pronunciato pensava a quell'oggetto. Del resto, non è necessario che a tutti i nomi corrispondano altrettante cose reali, perchè essi possono riferirsi a pure immagini fantastiche (come avviene nei sogni) o ad oggetti che non sono ancora, come la parola *futuro* che designa qualche cosa che ancora non è e che non sappiamo se sarà, o a ciò che nè è, nè fu, nè sarà, nè può essere, come quella *impossibile*. Infine, la parola *nulla* è un nome cui nessuna cosa può corrispondere. I nomi sono propri se significano una cosa sola, comuni se ne designano molte; questi ultimi si chiamano universali, perchè nell'animo ad essi corrispondono fantasmi o concetti di più esseri individuali: e, secondo il numero maggiore o minore dei nomi che includono (ossia degli individui che denominano) hanno gradi diversi di universalità (*De Corp.* p. I, c. 2; 1-9: *O. L.* I, pp. 11-18. Cfr. *Elem. of Law.* p. I, c. 5, 1-2; 5 6: pp. 17-18; 19-20; *Lev.* p. I, c. 4: pp. 24-26; *De Homine* c. 10, 1-2: *O. L.* II, pp. 88-90).

La necessità dell'aiuto del linguaggio si rileva specialmente nella numerazione. Anche uno stolto, incapace di imparare a memoria l'ordine dei nomi dei numeri (uno, due, tre . . .), può osservare ogni suono di un orologio che batte le ore e dire *uno, uno, uno;* ma così non si renderà conto di quelle che sono suonate. Del pari chi, pur sapendo ripetere i nomi dei primi dieci numeri, non procede in ordine, non potrà mai contare sino a dieci e molto meno sarà capace di compiere le diverse operazioni aritmetiche; talchè è

chiaro che senza l'uso delle parole non è possibile calcolare i numeri e meno che mai le grandezze, i gradi delle velocità, le forze, cioè compiere quei calcoli che sono necessari all'essere o al benessere del genere umano (*Lev.* ivi: p. 27; *De Homine* c. 10, 3: ivi, p. 90). Però il linguaggio deve essere sempre collegato col pensiero, cioè con le rappresentazioni, altrimenti assomiglia a quello dei pappagalli, e fa cadere nel nonsenso e nell'assurdo. Per intelletto l'Hobbes intende la concezione (o immagine) causata dal linguaggio, perchè si dice che alcuno intende certe parole quando udendole ha i pensieri che esse e la loro connessione erano destinate a significare. Ma vi sono parole (o nomi) che non hanno alcun senso, cioè sono insignificanti (*Lev.* ivi: pp. 30-31); ciò può avvenire sia perchè ad esse non corrisponde nella mente alcuna idea delle cose significate, e questo accade alla generalità degli uomini che recitano a memoria ciò che dicono i loro maestri (*An Answer to Bishop Bramhall*: *E. W.* IV, p. 303 sg.), sia perchè si usano nomi composti di due altri che hanno sensi contradditori e inconsistenti, come, ad esempio, corpo o, ciò che è lo stesso, sostanza incorporea. Infatti quando un'affermazione è falsa, i due nomi che la compongono, messi insieme per farne uno solo, non danno alcun significato: così, se è tale questa: *il quadrangolo è rotondo*, la parola *quadrangolo rotondo* è un puro suono. In generale, poi, è difficile incontrare una parola insensata e insignificante che non risulti di nomi greci o latini (*Lev.* ivi). Anche in questo caso dunque gli uomini pronunciano suoni insignificanti, di cui credono di comprendere il senso perchè ripetono pappagallescamente ciò che hanno appreso dai loro maestri senza

esaminare se le loro affermazioni e le espressioni da essi usate abbiano un significato o non l'abbiano perchè contraddittorie. Perciò l'Hobbes afferma in generale: «Le parole sono i gettoni degli uomini sapienti che con esse si limitano a calcolare; ma sono il denaro degli stolti, che le apprezzano secondo l'autorità di un Aristotele, di un Cicerone, o di un Tommaso, o di un qualunque altro dottore umano» (*Lev.* ivi: p. 29). Gli uomini possono abusare del linguaggio anche registrando male i loro pensieri, non attribuendo sempre lo stesso senso alle parole che adoperano, sicchè, trascrivendo non ciò che pensano, ma quello che non pensano, vengono a ingannare sè stessi (*Lev.* ivi: p. 25).

Dalla connessione dei nomi derivano specie diverse di discorsi. Alcune significano i desideri e gli affetti degli uomini; così le interrogazioni esprimono il desiderio di conoscere qualche cosa, le preghiere, quello di avere alcunchè, le promesse, le minacce, i lamenti... sono indizi di affetti. Per motivi ora indicati, il discorso è assurdo o insignificante se alla serie dei nomi non corrisponde nella mente alcuna successione di concetti, ciò che avviene assai spesso agli uomini che, parlando di cose molto sottili, vogliono far credere di capire mentre nulla comprendono e perciò pronunciano o scrivono parole incoerenti: anzi, negli autori di opere metafisiche un simile discorso non è meno frequente di quello che possiede un senso. Ma l'unica specie di discorso che riguardi la filosofia è la *proposizione*, quello cioè che afferma o nega ed esprime il vero o il falso (*De Corp.* p. I, c. 3, 1: *O. L.* I, pp. 26-27). Essa può definirsi *«un discorso risultante di due nomi congiunti col quale chi parla significa che pensa che il*

secondo nome è nome della stessa cosa denominata dal primo, o (ciò che è lo stesso) che il primo nome è contenuto nel secondo » (*De Corp.* ivi, 2: p. 27). Così è una proposizione l'affermazione: *l'uomo è un animale,* perchè chi la formula significa che ritiene che il secondo nome (*animale*) è il nome della cosa stessa designata dal primo (*uomo*) o che questo è incluso in quello. Il primo si suol chiamare soggetto o antecedente o contenuto, il secondo, predicato, conseguente o contenente. In molte lingue il segno della loro connessione è una parola come: *è* o qualche inflessione di una parola; così nella proposizione: *l'uomo cammina,* che equivale a: *è camminante,* la modificazione della voce che costituisce il predicato (*cammina*) significa che i due nomi si pensano congiunti. Però esistono o possono esistere popoli che, sebbene non usino parole corrispondenti al nostro *è,* formano proposizioni con la semplice giustapposizione di due nomi, ad esempio: *uomo animale.* In ogni proposizione quindi si debbono considerare due nomi, il soggetto e il predicato, e la copula: i primi eccitano nella mente il pensiero di una sola cosa, la seconda suscita quello della causa per cui ad essa sono stati dati: per esempio, sebbene, quando diciamo: il *corpo è mobile,* pensiamo che una stessa cosa è designata con due nomi diversi, il nostro animo non si appaga di ciò, ma ricerca che cosa sia *essere un corpo* e *essere mobile,* ossia ove consiste la differenza fra quell'oggetto e gli altri per cui esso viene designato con quei due nomi. In tal modo si ricercano nelle cose le cause dei loro nomi.

Da ciò deriva la divisione dei nomi in concreti ed astratti: i primi denominano cose che si suppongono esistenti (come corpo, mobile, mosso, caldo, freddo...)

e che perciò si chiamano *soggetti, sostrati,* i secondi denotano non qualche soggetto, ma ciò che in esso è la causa di un nome concreto: ad esempio possono portarsi *essere corpo, essere mobile, essere caldo*... o i nomi che comunemente si dicono astratti (corporeità, mobilità, calore...) o verbi all'infinito (vivere, muoversi...). Così, vedendo che qualche cosa non si mostra in un punto solo, ma ha parti distanti l'una dall'altra, cioè è estesa per qualche spazio, la chiamiamo un corpo, perchè a ciò che è così concepito vogliamo dare tale nome, la cui causa è l'essere quella cosa estesa, o l'estensione, o la corporeità; del pari, osservando che alcunchè si mostra ora qua, ora là, diciamo che è mosso o trasportato, e la causa di questo nome consiste nel suo muoversi o nel suo movimento. Le cause dei nomi sono quelle dei nostri concetti, ossia qualche potere o azione o affezione della cosa pensata o, come alcuni dicono, qualche modo di essa: in generale però si parla di *accidenti,* nel senso che, sebbene non siano le cose stesse, nè loro parti, le accompagnano in modo tale che possono perire e distruggersi (salvo l'estensione), ma non essere astratti da esse. I nomi concreti hanno preceduto le proposizioni che risultano dalla loro unione, gli astratti le hanno seguite. Di questi ultimi è grande sia l'utilità che l'abuso, o il danno, in tutte le cose che riguardano la vita, ma principalmente nella filosofia. L'utilità consiste in questo, che, in generale, essi soli permettono di ragionare, cioè di calcolare le proprietà dei corpi; infatti se, volendo addizionare, sottrarre, moltiplicare o dividere il calore, o la luce, o la velocità, ci servissimo di nomi concreti, verremmo, ad esempio, a raddoppiare gli stessi corpi caldi, lucidi,

mossi (dicendo che uno caldo è il doppio di un altro caldo . . .), non le proprietà loro. L'abuso o il danno risiede nel fatto che alcuni, vedendo che è possibile considerare l'aumento e la diminuzione degli accidenti senza tener conto dei corpi, parlano dei primi come se fossero separabili da qualunque realtà corporea. Infatti da ciò derivano gli errori grossolani di certi metafisici i quali, dalla possibilità di considerare il pensiero e la quantità indipendentemente dal corpo, vogliono inferire che non c'è bisogno di un corpo che pensi [1] e ritengono che la grandezza può esistere senza corpo e viceversa, sicchè questo diventa un *quantum* quando la prima gli è aggiunta. Dalla stessa origine derivano certe parole prive di senso come *sostanze astratte, essenze separate* e simili (*De Corp.* p. I, c. 3, 2-4: *O. L.* I, pp. 27-31).

Nella sua definizione della proposizione l'Hobbes considera l'estensione, non la comprensione dei termini; infatti per lui il predicato designa una classe che include il soggetto, che ne costituisce una specie o un individuo, non una proprietà che ad esso appartenga. Però, come si osserverà in seguito, egli non rimane sempre fedele a questo criterio e passa inavvertitamente all'altro (ciò avviene già quando afferma che i nomi astratti sono posteriori alle proposizioni; infatti si può dire, ad esempio, che la mobilità implica l'affermazione: il corpo è mobile, anche intesa come inclusione del soggetto nella classe degli enti mobili, solamente se questa è stata formata grazie al riconoscimento di una proprietà comune di tutti gli enti che

---

1 Queste critiche si rivolgono direttamente contro il Descartes.

la costituiscono). Del resto, era inevitabile che ciò avvenisse, perchè il criterio della comprensione, che è presupposto da quello dell'estensione, è l'unico che possa render conto di quei caratteri di necessità e di universalità che secondo l'Hobbes appartengono alle proposizioni di cui si occupa la filosofia: infatti la seconda, che si collega con l'estensione, è veramente tale soltanto se deriva dalla prima, che si connette con la comprensione, e in essa si fonda.

Siccome l'universalità spetta esclusivamente ai nomi, è chiaro che senza il linguaggio non sarebbero possibili proposizioni fornite di quel carattere, e perciò non esisterebbe la filosofia; ma l'esame particolare e delle universali e delle necessarie mette meglio in evidenza che le une e le altre dipendono dall'uso delle parole. Però in questa trattazione l'Hobbes, senza rendersene conto, fa cadere l'accento non sulla estensione, ma sulla comprensione; inoltre, sebbene consideri separatamente le proposizioni universali e le necessarie, non può non congiungere indissolubilmente i due argomenti. Il *De Corpore,* studiando le distinzioni delle proposizioni, ricorda da prima quella tradizionale che le divide in universali, particolari, indefinite (in cui il soggetto è un nome comune posto senza determinazione di universalità o di particolarità, ad es.: l'uomo è una creatura vivente) e singolari o individuali (p. I, c. 3, 5: *O. L.* I, p. 31), ma l'argomento è studiato più a fondo in un altro punto della stessa opera (ivi, c. 6, 11: p. 70) e specialmente nel *Leviathan* (p. I, c. 4: p. 26 sg.) ove appare che senza il linguaggio non si potrebbe giungere ad alcuna universalità. Un uomo privo affatto di esso, come un individuo nato sordo e muto, può scoprire, considerando un triangolo,

e vicino ad esso due angoli retti (per esempio quelli di una figura quadrata), che questi sono equivalenti ai tre del primo; ma se vede un'altra figura triangolare non può sapere senza compiere una nuova ricerca se possieda la stessa proprietà. Invece chi può far uso delle parole, osservando che quella uguaglianza proviene non dalla lunghezza dei lati o da altre particolarità del triangolo, ma solamente dal fatto che questo ha i lati retti e tre angoli, per le quali proprietà è chiamato con quel nome, può concludere con sicurezza che tale equivalenza si trova in tutte le figure triangolari e registrare la sua scoperta nei termini generali: « Ogni triangolo ha i suoi tre angoli uguali a due retti ». Così la conseguenza trovata in una cosa particolare è registrata e ricordata come una legge universale, ciò che permette di alleviare il nostro calcolo mentale da ogni considerazione di tempo e di luogo e libera la mente da qualsiasi nuovo lavoro: in tal modo ciò che si è trovato vero *qui* e *ora* è riconosciuto tale *ovunque* e *sempre* (*Lev.* ivi). Dall'esempio portato risulta chiaramente che nel fatto il criterio dell'estensione dipende da quello della comprensione, perchè si tratta di riconoscere che una proprietà è inclusa, e necessariamente, nel significato del termine che funge da soggetto, che senza di essa non può venir pensato. In altri termini, il soggetto può includersi in tutta la sua estensione in quella del predicato soltanto perchè questo è necessariamente contenuto nella comprensione di quello come un elemento che non può non farne parte. Da ciò segue che la proposizione è universalmente valida, ossia è veramente universale, appunto perchè, in forza dei rapporti di comprensione che esistono fra i suoi termini, è necessaria, sicchè l'universalità si fonda

sulla necessità. Sebbene l'Hobbes consideri a parte le proposizioni che hanno questo carattere, senza collegare i due argomenti, mostra però anche più chiaramente nel secondo studio che nel primo che il criterio della estensione è subordinato a quello della comprensione, la universalità delle proposizioni, alla loro necessità. Con la logica tradizionale egli distingue la proposizione necessaria, cioè necessariamente vera, dalla contingente, ossia vera ma non necessaria. Quando è impossibile concepire o immaginare in alcun tempo una cosa che abbia per nome il soggetto, la quale non abbia anche lo stesso nome per predicato, la proposizione è necessaria: è tale l'affermazione: «L'uomo è animale», perchè se si suppone che a una cosa conviene la denominazione «uomo», ad essa spetterà sempre anche quella «animale». È invece contingente la proposizione che può essere ora vera, ora falsa, come questa: «Ogni corvo è nero», che può esser vera in un tempo, e in un altro no. In ogni proposizione necessaria il predicato è equivalente al soggetto (ciò avviene, ad esempio, in quella: «L'uomo è un animale razionale», perchè il nome *animale razionale* o *uomo* è composto dei due, *animale* e *razionale*) o è parte della equivalente (per es.: «L'uomo è un animale»). Ciò invece non si verifica nella contingente: così, anche se fosse sempre vera la proposizione: «Ogni uomo è menzognero», la si dovrebbe chiamare sempre così, perchè non si può dire che essa sia necessaria: infatti, la parola *menzognero* non è parte del nome composto che equivale a quello *uomo*. Quindi sono proposizioni necessarie quelle che hanno una verità sempiterna; e questa è un'altra prova (dice l'Hobbes, che ha formulato precedentemente una tesi di cui ci occuperemo

tra breve) che la verità appartiene non alle cose, ma ai discorsi. « Veritates enim aliquae aeternae sunt; semper enim verum erit *si homo, tum animal*; ut autem homo, aut animal in aeternum existat necesse non est » (*De Corp.* p. I, c. 3, 10: O. *L.* I, pp. 33-34. Per quest'ultimo punto, cfr. *Object. Tertiae: A.-T.* v. VII, p. 193, 25-26). Apparentemente qui si riafferma il criterio dell'estensione, perchè si parla dell'equivalenza totale o parziale del predicato e del soggetto; ma nella realtà si presuppone quello della comprensione, poichè essa ha significato solamente se si ammette che il primo designa un gruppo di proprietà che costituiscono in tutto o in parte il contenuto del secondo. Ciò è indispensabile perchè si abbia il diritto di dire che è inconcepibile che il nome di un soggetto possa in qualche tempo non convenire a quello del predicato, perchè altrimenti non vi sarebbe modo di distinguere la proposizione che è veramente universale, perchè necessaria, da quella che ne ha l'aspetto esteriore, ma non lo è effettivamente; infatti l'esempio stesso portato dall'Hobbes (« Ogni uomo è menzognero ») mostra che un'affermazione che dal punto di vista grammaticale presenta i caratteri dell'universalità non li possiede razionalmente, perchè, sebbene possa esser vera in un tempo, può apparir falsa in un altro appunto perciò che la nota designata dal predicato non è un costituente necessario della comprensione del soggetto. Da ciò risulta di nuovo che la necessità fonda la vera universalità e che per conseguenza questa al pari di quella ha per condizione la considerazione del contenuto dei termini. Le conseguenze di ciò appariranno meglio quando si sarà esaminata in modo particolare la tesi già ricordata sulla verità e falsità delle proposizioni.

Secondo l'Hobbes una proposizione è vera se il predicato ne contiene il soggetto ossia se in essa il primo è il nome di ogni cosa denominata dal secondo: ad esempio, è vera quella: « L'uomo è animale », perchè ogni essere che si chiama *uomo* si chiama anche *animale*. Si dice falsa la proposizione che non è vera, ossia quella in cui il soggetto non è incluso nel predicato (*De Corp.* p. I, c. 3, 7: *O. L.* I, p. 31; *Lev.* p. I, c. 4: p. 27; *Elem. of law* p. I, c. 5, 10: pp. 21-22). Da ciò risulta che l'Hobbes può considerare vere solamente le proposizioni universali; [1] ma da quello

---

1 Conformandosi alle dottrine logiche tradizionali egli pone tra le vere anche proposizioni particolari, come: *quidam homo est aegrotus*, perchè *aegrotus* è *nomen cujusdam hominis* (*De Corp.* ivi). Ma ciò è insostenibile, perchè non si può dire che *quidam*, che determina la quantità di *homo*, formi un termine solo con esso, sicchè il predicato possa denominare ogni essere chiamato *quidam homo*. Perchè una proposizione particolare possa giudicarsi vera, occorre accettare come valida soltanto la formula che pone come criterio di verità l'inclusione del soggetto nel predicato e limitarsi al punto di vista esclusivo della estensione (così *qualche uomo* rientra nella classe dei *malati*). Effettivamente l'Hobbes oscilla tra due tesi diverse, l'una rigorosamente razionale, l'altra più generale, mirante a tener conto anche delle proposizioni particolari (e individuali) riguardanti verità di fatto; nello stesso modo, lascia posto, oltrechè alle necessarie a quelle contingenti, che appunto si riferiscono a verità di tal genere: cioè da una parte il concetto di verità è inteso in senso strettamente analitico, dall'altra riceve anche un significato sintetico *a posteriori*. Ciò trova una spiegazione nel fatto che l'Hobbes, mentre considera le proposizioni dal punto di vista generale della logica tradizionale (che, senza preoccuparsi dei problemi riguardanti il fondamento razionale della validità delle diverse forme del giudizio, si conforma alle convinzioni della coscienza comune), pensa soprattutto a quelle che costituiscono l'oggetto della conoscenza filosofica

che si è detto precedentemente appare altresì che possеggono universalità, nel senso proprio della parola, esclusivamente le proposizioni necessarie, cioè necessariamente vere. Quindi la verità delle proposizioni si fonda sulla loro universalità e questa sulla loro necessità, sicchè (almeno nei limiti della conoscenza filosofica o scientifica) si possono chiamare vere quelle necessarie, che debbono tale carattere alla comprensione dei termini. Tutto ciò, del resto, deriva direttamente dalla equivalenza che nella definizione ora ricordata l'Hobbes stabilisce tra le due enunciazioni: «È vera la proposizione in cui il predicato include il soggetto», «È vera quando il predicato è il nome di ogni cosa denominata dal soggetto», perchè la seconda esige che nella prima l'inclusione di questo nell'estensione di quello, dipenda dal rapporto inverso tra la comprensione dei due termini. Solamente se il predicato rientra come un elemento nel contenuto del soggetto, si può dire che esso serve a denominare *tutto ciò* che riceve il nome di questo (ad esempio, occorre che *animale* sia un costituente necessario della comprensione di *uomo,* perchè sia lecito dire che quella parola designa tutti gli esseri indicati dalla seconda). Le stesse conclusioni risultano da quello che scrive l'Hobbes per identificare il falso con l'assurdo.

La teoria dell'errore e della falsità che egli espone

---

o scientifica, le universali e necessarie, e ad esse solamente, *dal punto di vista di questa conoscenza,* accorda valore di verità. Egli però non si chiede come e perchè si possa parlare di questa, sul piano della coscienza comune, rispetto a proposizioni particolari e contingenti, cioè non si pone il problema del fondamento delle verità di fatto che doveva attirare l'attenzione del Leibniz.

non appare però pienamente coerente. Egli distingue sempre i due concetti, ma talvolta include nel primo, come una specie in un genere, anche la seconda, che si verifica propriamente soltanto nelle affermazioni e nelle negazioni, cioè nelle proposizioni, mentre in altri casi sostiene che se si parla in senso stretto il falso, che coincide con l'assurdo, appare esclusivamente nelle proposizioni universali: allora la falsità di cui si parla a proposito delle enunciazioni riguardanti fatti particolari, non può ricevere tale nome in senso proprio. Stando al primo criterio, l'Hobbes scrive che l'errore può trovar posto, oltre che nella affermazione e nella negazione, anche nella percezione e nel pensiero silenzioso e aggiunge che a questa ultima forma di inganno, di cui partecipano sia gli uomini che gli animali, spetta più propriamente il nome di errore, mentre il primo che richiede l'uso del linguaggio, merita invece di essere chiamato falsità. Si erra col senso e col pensiero silenzioso allorchè per un'immagine, cioè per un segno qualsiasi presumiamo a torto che esista effettivamente la realtà rappresentata, ossia la cosa significata. Così, in base a ciò che è accaduto abitualmente, possiamo, vedendo delle spade, supporre erroneamente che una battaglia sia avvenuta o debba avvenire, pensando a un passato o a un futuro non corrispondenti alla realtà; la vista dell'immagine del sole nell'acqua ci può far immaginare che in quel luogo si trovi qualche cosa di cui essa è il simulacro . . . Errori di tal genere sono comuni a tutti gli esseri senzienti: ad esempio, un animale, che non sa parlare, può, scorgendo in uno specchio l'immagine di un uomo, provare veramente timore o gioia come se scorgesse quest'ultimo. L'errore quindi può aver luogo quando,

seguendo le indicazioni della esperienza passata, si fanno congetture rispetto a cose particolari, senza usare parole nè, quindi, processi di ragionamento. In questi casi l'inganno non proviene nè dai sensi, nè dalle cose percepite, ma da noi, che fingiamo ciò che non è, che presumiamo che semplici immagini siano più di quello che sono. Nè le cose, nè le loro rappresentazioni si possono chiamare false, perchè sono veramente ciò che sono e non si può dire che, in quanto segni, promettano più di quello che mantengano, perchè non sono esse che ci danno qualche affidamento, ma siamo noi che ci ripromettiamo qualche cosa da loro, come, vedendo le nubi, ce ne attendiamo la pioggia. Il miglior modo di liberarci dagli errori derivanti dai segni naturali consiste, prima di fare uso del ragionamento, nel considerarci ignoranti rispetto a tali cose congetturali, e poi nel servirci di esso, perchè provengono dalla sua mancanza. In tutti questi casi può incontrarsi errore, ma non falsità perchè nè essa nè la verità esistono ove manca il linguaggio. Sebbene l'Hobbes non si esprima molto chiaramente, si può dire che egli vede una forma di falsità nell'errore che si esprime in affermazioni e in negazioni (cioè in proposizioni) che riguardano cose particolari, in quanto danno a un oggetto un nome che non è il suo; per esempio, vedendo il sole prima per riflessione nell'acqua e poi direttamente nel cielo, possiamo affermare, dando ad ambedue le immagini la stessa denominazione, che vi sono due soli: ciò possono fare solamente gli uomini, perchè gli altri animali non hanno l'uso del linguaggio. In questi casi si può parlare di falsità, perchè si chiama una cosa con un nome non suo; perciò questo errore proviene dalla temerità del giudizio che si pro-

nunzia (*Lev.* p. I, c. 4: p. 27 sg.; c. 5: p. 34; *De Corp.* p. I, c. 3, 8; c. 5, 1: *O. L.* I, p. 32 e pp. 49-51). Qui l'enunciazione falsa consiste nella denominazione di un oggetto singolo, sicchè se essa, in quanto affermazione o negazione, è una proposizione, non è però, mancando di universalità, quella di cui tratta la filosofia. Quindi in questa teoria l'errore (che appartiene propriamente agli inganni non espressi con parole delle supposizioni e delle aspettazioni) include anche la falsità delle proposizioni riguardanti fatti particolari, ma la seconda si distingue dal primo perchè si può parlare del falso solamente ove si incontra l'uso del linguaggio. Sempre però si ha da fare con oggetti particolari, mentre secondo la definizione generale delle proposizioni vere e false, qualsiasi proposizione riceve la seconda denominazione se ha un soggetto non incluso nel predicato.

In altri casi invece la falsità vera e propria viene limitata alla sfera delle proposizioni universali. Come si è già ricordato, l'Hobbes sostiene che la mancanza di senso del linguaggio, se non è l'effetto di parole non connesse nella mente con le immagini corrispondenti, dipende da una contraddizione dei termini messi insieme, perchè è falsa ogni affermazione che è costituita di due nomi che composti in uno, non significano niente (*Lev.* p. I, c. 4: p. 30 sg.): il secondo caso è quindi quello dell'assurdità, che coincide così con la falsità, e perciò quello che si dice della prima, si applica anche alla seconda. Ora l'Hobbes dichiara recisamente che « quando ragioniamo in parole di significato generale, e cadiamo in una inferenza generale che è falsa; essa, sebbene sia comunemente chiamata un *errore,* è effettivamente un'*assurdità,* o un discorso senza

senso... Quando facciamo un'asserzione generale, se non è vera, è inconcepibile la sua possibilità. E le parole per cui non concepiamo nulla salvo il suono, sono quelle che si chiamano *assurde, insignificanti* e *senza senso*» (*Lev.* p. I, c. 5: p. 34). L'assurdità, ossia il non senso derivante da una contraddizione interiore, appartiene solamente alle proposizioni universali; e perciò la stessa cosa dovrà dirsi della vera e propria falsità. Ma anche questa, in ultima analisi, dipende dalla comprensione dei termini. Infatti, la proposizione falsa è quella che ha un predicato in cui non è incluso il soggetto, ma ciò deriva dalla contraddizione che esiste tra i due termini e questa a sua volta dipende da ciò, che le note che costituiscono il contenuto del predicato negano quelle che formano necessariamente il contenuto del soggetto; solamente per tale ragione si può dire che è contraddittorio che il secondo rientri nel primo. Anche da ciò risulta che dal criterio della comprensione, che serve a fondare la necessità delle proposizioni, dipende quello dell'estensione, su cui poggia la loro universalità; e siccome soltanto rispetto ad affermazioni o a negazioni universali si può propriamente parlare di verità e di falsità, queste pure hanno per condizione decisiva il primo di tali criteri.[1]

Siccome è falsa la proposizione in cui sono uniti i

[1] Veramente la affermazione dell'Hobbes che soltanto la proposizione universale non vera è assurda perchè contraddittoria, non è esatta, perchè, appunto per la contraddizione di quella universale, è tale la particolare: (così è contraddittorio che qualche circolo sia quadrato, perchè vi è contraddizione tra questa proprietà e il concetto stesso della figura circolare, cioè di tutti i circoli).

nomi di cose diverse, in tanti modi essa può essere tale, in quanti è possibile compiere questa unione. Ora i generi delle cose che denominiamo sono quattro: i corpi, gli accidenti, i fantasmi, i nomi stessi: quindi è necessario che in ogni proposizione vera i nomi uniti siano ambedue di una di tali classi; tutte le altre possibili combinazioni danno origine al falso. Fra gli esempi portati dall'Hobbes se ne possono ricordare alcuni particolarmente caratteristici. Essendo causa di falsità l'unione del nome di un corpo con quello di un accidente, sono false le proposizioni in cui sono congiunti nomi astratti con concreti, come: «l'essenza è l'ente»; «la quiddità è l'ente» e molte altre simili che si incontrano nella metafisica aristotelica; oppure: «l'intelletto agisce»; «l'intelletto intende»; «il corpo è grandezza»; «il corpo è quantità»; «il corpo è estensione». Siccome un motivo di falsità è l'unione del nome di un fantasma con quello di un nome, è falsa la proposizione: «è universale l'idea di qualche cosa», perchè l'idea (che è un fantasma) è una e si riferisce a una cosa soltanto, sicchè è impossibile la rappresentazione di un uomo che non sia quella di un singolo individuo, ma dell'uomo in generale: perciò, essendo universali esclusivamente i nomi, in tal modo si collega il nome di un nome a quello di un fantasma (*De Corp.* p. I, c. 5, 2-9: *O. L.* I, pp. 51-54; cfr. *Lev.* p. I, c. 5: pp. 35-36, che se ne allontana fortemente).

Queste osservazioni però offrono soltanto un criterio negativo rispetto alla falsità, e uno positivo, ma generico riguardo alla verità delle proposizioni, perchè anche di fronte ad alcune formate con due nomi dello stesso genere può essere impossibile riconoscere subito

se siano vere o no. Allora occorre definirne i termini e proseguire a far lo stesso coi nomi delle definizioni, finchè si arrivi a uno semplicissimo, cioè universalissimo in quel genere: se nemmeno allora appare la verità o la falsità, spetta alla filosofia compiere la ricerca, con un ragionamento che muove dalle definizioni (*De Corp.* ivi 10: pp. 54-55). Ciò significa che si deve partire da quelle dei nomi più universali, cioè dai principî assolutamente primi.

In breve, le parole *vero, verità, proposizione vera* si equivalgono (*De Corp.* p. I, c. 3, 7: *O. L.* I, p. 31 sg.), nello stesso modo che falsità e proposizione falsa sono la stessa cosa (*Elem. of Law* p. I, c. 5, 10: p. 22). Sebbene il vero talvolta si contrapponga all'apparente o al finto, ciò implica sempre un riferimento alla verità di una proposizione: infatti si dice che l'immagine di un individuo che appare in uno specchio o uno spettro non è un vero uomo, perchè è falsa la proposizione: «Lo spettro è un uomo». «La verità è una proprietà non della cosa, ma della proposizione» («Neque ergo veritas rei affectio est, sed propositionis»). (*De Corp.* ivi). Per conseguenza, essa e la falsità sono attributi del linguaggio, non delle cose (*Lev.* p. I, c. 4: p. 27). «Infatti la verità risiede nella parola, non nella cosa» («Veritas enim in dicto, non in re consistit»: *De Corp.* ivi), consiste nel giusto ordinamento dei nomi, nelle affermazioni nostre (*Lev.* ivi: p. 28); ove non è linguaggio, quindi, non esiste nè il vero nè il falso (*Lev.* ivi: p. 27).

Da quanto si è detto risultano chiari i motivi per cui l'uso del linguaggio deve considerarsi condizione necessaria dell'acquisto della filosofia. Prima di tutto, esso permette quella collaborazione intellettuale che fa

sì che l'opera di ciascuno si conservi e si colleghi con quella di tutti gli altri; particolarmente poi, con l'uso dei nomi, rende possibile l'esistenza del più importante ramo della scienza, la matematica. I nomi ci rendono capaci di distinguere dalle cose i loro accidenti, che sono i veri e propri oggetti della ricerca scientifica; quelli comuni costituiscono la condizione della possibilità delle proposizioni universali, cui si riferisce la filosofia o scienza, in quanto si distingue dalla conoscenza volgare. Le parole « Veritas in dicto [cioè in proposizioni], non in re consistit » mettono in rilievo la funzione che compie il linguaggio nella costituzione della scienza, che mira appunto alla conoscenza di essa; e siccome ricerca verità universali, necessarie, eterne, immutabili (che sono poi le uniche che meritino questo nome), cioè proposizioni fornite di questi caratteri, è evidente, siccome esse sono costituite dall'unione di parole, che esclusivamente nelle relazioni di queste trova il suo oggetto la filosofia.

Ma a questi vantaggi del linguaggio si contrappongono gli svantaggi, perchè l'uomo, che grazie ad esso è l'unico animale capace di conoscenza scientifica, è per lo stesso motivo il solo che possa cadere nell'assurdità. Su questo punto l'Hobbes ritorna con insistenza in varie opere, a partire dagli *Elements of Law,* in cui è detto che come l'invenzione dei nomi è stata indispensabile per trarre gli uomini dall'ignoranza, ricordando loro la necessità della coerenza delle concezioni, così pure essa li ha precipitati nell'errore (inteso qui nel senso del falso), talchè, mentre, per il beneficio delle parole e del ragionamento, superano i bruti nella conoscenza, li oltrepassano anche nell'errore, « perchè il vero e il falso sono cose che non avven-

gono alle bestie, poichè si collegano alle proposizioni e al linguaggio; ed esse non hanno raziocinio, come gli uomini, con cui moltiplicare una falsità per l'altra» (p. I, c. 5, 13: p. 22). Il *Leviathan* osserva che l'uomo, il quale, grazie alla facoltà del linguaggio, ha il privilegio della scienza, ha anche quello dell'assurdità, cui nessuna altra creatura vivente è soggetta: fra gli uomini poi vi cadono soprattutto coloro che professano filosofia, perchè con piena verità Cicerone affermava che nulla vi è di così assurdo che non si possa trovare nei loro libri (p. I, c. 5: p. 35). Infine il *De Corpore* scrive che come al discorso bene inteso gli uomini debbono tutti i loro ragionamenti giusti, così ad esso, se male inteso, sono debitori dei loro errori: agli uomini solamente appartiene sia l'onore della scienza che la vergogna delle opinioni assurde. Il discorso assomiglia alla tela di ragno in questo, che le menti molli e delicate si fermano nelle parole e vi si irretiscono, mentre quelle forti le infrangono (p. I, c. 3, 8: *O. L.* I, p. 32).

Se il linguaggio è una creazione arbitraria dell'uomo e se la verità risiede nelle parole, si dovrà concludere che essa pure dipende dall'arbitrio umano, cioè dalle convenzioni formate per stabilire il significato delle voci usate, cioè, secondo l'Hobbes, dei nomi. Questa conclusione è accettata esplicitamente da lui, particolarmente quando tratta delle definizioni che considera le uniche proposizioni veramente primitive. Ora, da ciò dovrebbe seguire la natura completamente arbitraria e convenzionale della scienza, fondata appunto su tali proposizioni da cui il ragionamento deriva conseguenze, e costituita da un tessuto arbitrario di illazioni sottoposte esclusivamente al criterio formale della coerenza interiore; e questa concezione rigidamente

nominalistica, anzi verbalistica, della conoscenza scientifica, che è quella che gli interpreti sogliono attribuire all'Hobbes, sembra indiscutibilmente confermata dalle sue stesse affermazioni. Però si può chiedere se si abbia il diritto di interpretarle in questo modo, perchè la stessa definizione della scienza, intesa come conoscenza razionale degli effetti o fenomeni per mezzo delle cause generatrici unita alla tesi che identifica causa e movimento implica la convinzione che essa deve mirare a spiegare l'esperienza fenomenica valendosi non di pure parole, ma di ciò che per l'Hobbes costituisce la vera realtà; e questo risulta anche meglio dalla seguente affermazione: « La filosofia è la conoscenza delle cause naturali. E non vi è conoscenza se non della verità » (*Decameron Physiologicum* c. I: *E. W.* VII, p. 71), perchè quest'ultima parola, riferita alle cause naturali, implica evidentemente l'apprensione di una realtà oggettiva. Alla stessa conclusione conduce l'affermazione che la ricerca scientifica può avere per oggetto esclusivamente il corpo (fenomenico) di cui è pensabile qualche processo di generazione, cioè di moto. Del resto, lo stesso Hobbes si esprime in modo tale da mostrare chiaramente come, ben lungi dall'accettare una teoria verbalistica della scienza, accusi l'aristotelismo di averla seguita invece di partire dalla conoscenza della natura:[1] anzi, basterebbe quel suo detto,

---

1 « B. *Praedicamentum* est vocabulorum series, secundum amplitudinem significationum ab Aristotele ordinata. A. Scio, scio has nugas; nimirum, ex nominum, arbitrio Aristotelis, ordinatione naturam rerum aestimare solere eos, qui ingenio sapiunt alieno; cum, e contra, ex cognitione naturae disponi debeant ipsa nomina » (*Examinatio et Emendatio Mathematicae hodiernae*. Dial. II: *O. L.* IV, p. 71). Cfr. *De Corp.* p. I, 2, 16: *O. L.* I, p. 25.

che tutti ricordano (senza però domandarsi se sia compatibile col convenzionalismo che abitualmente gli attribuiscono): « Le parole sono i gettoni degli uomini sapienti che con esse si limitano a calcolare; ma sono il denaro degli stolti » (*Lev.* p. I, c. 4: p. 29) per mostrare che il linguaggio ha valore per lui solamente in quanto è condizione della conoscenza della realtà. Sarebbe poi molto strano che un pensatore che si univa all'età sua nella lotta contro la tradizione filosofica del passato, accusata appunto di vuoto e sterile verbalismo, e che mirava essenzialmente a fondare una *scienza del reale* (anche per l'Hobbes il fondamento di ogni sapere, anche delle discipline che studiano la vita morale, giuridica e politica, è la filosofia della natura), avesse ridotto poi le proprie aspirazioni a comporre una serie di proposizioni coerenti sì, ma indipendenti da ogni relazione con la realtà. Ma prima di discutere questa questione occorre parlare della teoria del metodo, cui l'Hobbes fa precedere lo studio del sillogismo. Nella progressione filosofica, la proposizione, che avanza soltanto un piede, non è che il primo passo; se ad esso ne è aggiunto un altro nel modo dovuto, si ha il sillogismo che è come la marcia completa (*De Corp.* p. I, c. 3, 20: *O. L.* I, p. 39). Riprendendo nell'insieme la definizione abituale di questo, l'Hobbes fa però valere il suo nominalismo quando dice che il sillogismo è l'unione di due proposizioni in una somma, per mezzo di un termine comune, e perciò è l'addizione di tre nomi, come la proposizione lo è di due (ivi, c. 4, 6: ivi, p. 42). Dopo avere esposto rapidamente la teoria sillogistica secondo le dottrine tradizionali (c. 4), l'Hobbes aggiunge che quella breve trattazione è sufficiente per fare conoscere l'argomento

perchè contiene in forma chiara quelle ampie che altri ha fatto delle figure e dei modi. Del resto, per ragionare bene occorre più la pratica dei precetti, e impara più presto la vera logica chi studia le dimostrazioni delle matematiche di chi impiega lungo tempo nella lettura delle norme sillogistiche stabilite dai logici; nello stesso modo i bambini apprendono a formare il passo camminando spesso, non per mezzo di regole (ivi, c. 4, 13: p. 49. Cfr. p. I, c. 5, 13: p. 57). In complesso, quindi, l'Hobbes, se non si unisce ai pensatori dell'inizio dell'età moderna nel condannare la logica sillogistica, ritiene però che ha un limitato valore pratico; invece si trattiene molto di più nello studio del metodo, che è la via della filosofia (ivi: p. 57), cioè la strada che deve seguire chi filosofa. La teoria hobbesiana del metodo suscita però, quando la si voglia studiare a fondo, difficoltà gravi: occorre da prima riprodurre fedelmente l'esposizione dell'autore e poi cercare di risolverle. Dalla definizione della filosofia deriva quella del suo metodo: è *«la più breve ricerca degli effetti per mezzo delle cause conosciute, o delle cause per mezzo degli effetti conosciuti»* (*De Corp.* p. I, c. 6, 1: *O. L.* I, p. 58 sg). Noi diciamo di conoscere scientificamente (*scire*) qualche effetto quando abbiamo notizia delle sue cause, dell'essere in cui risiedono, di quello in cui lo producono e del modo con cui agiscono. La scienza quindi riguarda il διότι, le cause, mentre la conoscenza τοῦ ὅτι, dell'esistenza di fatto, è percezione sensibile oppure immaginazione o memoria che di essa resta. Perciò i principî primi della scienza sono i fantasmi del senso e della immaginazione la cui esistenza di fatto conosciamo naturalmente; invece per sapere perchè esistano, ossia da

quali cause provengano, occorre il ragionamento che consiste in processi di composizione e di divisione, o soluzione: quindi il metodo di ricerca delle cause è o compositivo (o *sintetico*) o risolutivo (o *analitico*) o in parte l'uno, in parte l'altro (ivi: p. 59). Il metodo procede sempre da ciò che è conosciuto al non conosciuto. Nella conoscenza sensibile è più noto il fenomeno complessivo di una sua parte qualsiasi: ad esempio, nella rappresentazione di un uomo è più noto il concetto o l'idea totale di esso di quelle particolari del *figurato*, dell'*animato*, del *razionale*; cioè prima vediamo quell'essere nella sua totalità e conosciamo che esiste e poi rivolgiamo l'attenzione a quelle particolarità: perciò nella conoscenza di fatto occorre partire dall' idea complessiva. Invece in quella scientifica (che ha per oggetto le cause) sono più note le cause delle parti di quella del tutto, perchè, essendo la seconda composta delle prime, è necessario conoscere i costituenti per potere avere notizia della totalità che ne risulta. Si noti che qui si parla non delle parti di una cosa, ma di quelle della sua natura (cioè dei suoi costituenti essenziali): così parlando dell'uomo non si chiamano con tale nome la testa, le braccia ecc., ma la figura, la quantità, il movimento, il senso, il ragionamento e simili, che sono accidenti i quali, con la loro composizione, costituiscono non la massa, ma la natura totale dell'essere umano. Questa distinzione corrisponde a quella che il linguaggio filosofico tradizionale (seguendo Aristotele, che contrapponeva τὰ φύσει γνωριμώτερα a τὰ πρὸς ἡμᾶς γνωριμώτερα) fa di *notiora naturae* e di *notiora nobis,* se si designano con la seconda espressione le cose conosciute col senso, e con la prima, quelle apprese con la ragione: così si

dicono *notiora nobis* le totalità delle parti, ossia le cose designate con nomi meno universali (che per brevità si chiamano singolari) di quelle che hanno nomi di maggiore universalità (che si chiameranno universali), *notiora naturae* invece le cause delle parti di quella del tutto, ossia gli universali delle cose singole (*De Corp.* ivi, 2: pp. 59 60).

I filosofi o ricercano la scienza in generale (« simpliciter sive indefinite scientiam »), cioè, senza proporsi alcuna questione particolare, mirano solamente a conoscere scientificamente tanto quanto possono; o tendono a scoprire la causa di qualche fenomeno determinato o almeno a trovare alcunchè di sicuro: per esempio, quale sia la causa della luce, del calore, della gravità e simili; o in quale soggetto (o sostrato) inerisca qualche accidente che è oggetto di ricerca; o, fra molti accidenti, quali possano essere più adatti a generare un dato effetto; o in qual modo si debbano comporre cause particolari per produrlo. Nel secondo genere di ricerca, per la varietà delle cose studiate, si deve usare ora il metodo analitico, ora il sintetico, ora tutti e due (*De Corp.* ivi, 3: pp. 60-61). Quando si tratta di ricercare la scienza in generale si tende, per quanto è possibile, alla conoscenza delle cause di tutte le cose. Ora, quelle delle cose singole, cioè degli accidenti per cui l'una si distingue dalle altre, risultano delle cause delle cose universali o semplici, ossia degli accidenti comuni a tutti i corpi, vale a dire a tutta la materia, e perciò le cause che si debbono conoscere prima sono le ultime. Ma prima ancora occorre avere notizia degli universali, e siccome essi sono inclusi nella natura delle cose singole, è necessario ricavarli da queste col ragionamento cioè con un processo di

soluzione o analisi. Se si prende l'idea o concetto di una cosa singola qualsiasi, per esempio, di un quadrato, si risolverà questo in *un piano, terminato da un certo numero di linee ad angoli retti, ed uguali.* Questo processo risolutivo ci arreca quindi i seguenti universali, che appartengono a qualsiasi materia: *linea, piano, terminato, angolo, rettitudine, uguaglianza:* chi ne troverà le cause ossia i processi generatori, potrà con essi comporre quella del quadrato. Ancora: il concetto dell'oro si risolverà nelle idee del *solido*, del *visibile*, del *grave* e in molte altre più universali di quella dell'oggetto analizzato; esse poi si potranno risolvere ancora, in modo da giungere agli universali supremi (*universalissima*). Con lo stesso procedimento risolutivo potremo conoscere gli universali inclusi negli oggetti singoli; le cause dei primi, conosciute separatamente e poi composte, ci daranno notizia di quelle dei secondi. In conclusione, il metodo di ricerca delle nozioni universali delle cose è puramente analitico (*De Corp.* ivi, 4: pp. 61-62). « Ma le cause degli universali (di quelli che ne hanno alcuna) sono manifeste per sè o (come dicono) *naturae nota;* sicchè non richiedono metodo alcuno; poichè l'unica causa universale di essi tutti, è il movimento ». Se non si può conoscere senza ragionamento quale moto sia la causa di determinate cose, è manifesto che è sempre qualche movimento.[1] (*De Corp.* ivi, 5: p. 62). In parte per alcune inesattezze di linguaggio dell'Hobbes, che talvolta (ivi, 2: pp. 59-60) scambia le cause degli universali con gli universali stessi, in parte perchè non distingue sempre esplicitamente i diversi argomenti cui si riferisce, le

---

[1] V. p. 30.

teorie finora esposte possono essere interpretate in modo inesatto. La prima impressione che si riceve è che l'Hobbes prescriva di partire dagli effetti o fenomeni, per giungere, con un processo analitico o risolutivo, alle loro cause per poi, con un procedimento sintetico o compositivo, ricostruire quelli con queste. E allore si chiede come si accordi l'affermazione che i fantasmi del senso e della immaginazione sono i principî primi della scienza con l'altra che la causa universale degli universali è una sola, il moto, ed è evidente per sè, sicchè non richiede l'uso di alcun metodo per essere conosciuta. Di più, si può domandare col Sortais come si accordi la tesi che i principî sono *naturae nota* con la dichiarazione che si scoprono con l'analisi, che è un processo di ragionamento.[1] Per chiarire le cose, occorre richiamare da prima i presupposti metafisici del sistema, da cui dipende anche la teoria del metodo. L'unica conoscenza immediata che abbiamo è quella dei fantasmi o fenomeni mutevoli dell'esperienza; noi sappiamo senz'altro che sono, ossia apprendiamo con essi in modo immediato un'esistenza di fatto. È vero che, per le esigenze incluse nei principî di sostanza e di causa (quali l'Hobbes li intende), ci rimandano a esseri sostanziali estesi che li determinano e li spiegano; ma è pur vero che per poter spiegare un problema occorre rendersi conto della sua esistenza, e perciò il dato fenomenico, in quanto è il punto di partenza della ricerca, può chiamarsi, rispetto a noi, cioè cronologicamente, il primo principio della scienza.

[1] *Op. cit.* p. 408. Veramente il Sortais si riferisce al *De Corp.* p. I, c. 20, 6: *O. L.* I, 252 sgg.; ma anche dal cap. 6, 4 risulta la stessa tesi.

Ma i fenomeni sono totalità complesse e confuse che l'analisi deve risolvere nei loro costitutori per giungere infine a quelli universali che sono accidenti comuni a tutti i corpi, cioè a ogni materia; e se tutta la realtà ha natura materiale e corporea, cioè estesa, si dovrà ammettere che i suoi accidenti universalissimi sono determinazioni dell'estensione, cioè entità geometriche. L'analisi serve a estrarli (*eruenda sunt . . . per resolutionem: De Corp.* ivi, 4: p. 61) dalla natura degli esseri particolari in cui sono contenuti, ma non a legittimarli, perchè in sè sono più noti dei particolari, sono *naturae nota,* evidenti per sè; per tale motivo, se occorre il processo risolutivo perchè la ragione se ne renda conto, appena sono appresi, vengono dalla luce naturale riconosciuti e accettati come principio e fondamento di intelligibilità del mondo fenomenico. In questo modo si conciliano le affermazioni che i principî si derivano per analisi dai particolari e questa recisa asserzione, che per sè presa parrebbe semplicemente innatistica, che si trova in un testo troppo poco conosciuto: « Principia igitur mathematicae sunt *veritates primae,* quas non docemur, sed lumine naturali simul agnoscimur ac proferuntur. Propositiones ergo *primae* appellantur, quia ex illis primi omnium constant syllogismi » (*Principia et Problemata aliquot Geometrica* c. I: *O. L.* V, 155). I principî universalissimi cui giunge il procedimento analitico, appunto perchè evidenti per sè, sono indimostrabili, e richiedono esplicazione, non dimostrazione (*De Corp.* p. I; c. 6, 12: *O. L.* I, p. 71). Ma, per le ragioni che abbiamo già ricordato, il movimento deve essere pensato come la causa universale di tutte le cose, che consistono in gruppi di accidenti, ossia di processi di moto;

perciò, anche quelli più universali saranno prodotti nello stesso modo, e il procedimento analitico, che non occorre per scoprire quella causa in generale, appare invece necessario per trovare quale movimento dia origine a ciascuno dei diversi universali che precedentemente sono stati ricavati dalle totalità confuse offerte dall'esperienza. Questa analisi riguarda esclusivamente la ricerca della scienza in generale, non quella delle cause di particolari fenomeni di cui si parlerà in seguito, che non conduce mai a principî *naturae nota*.

Conosciuti gli universali e le loro cause (che sono i primi principî della conoscenza τοῦ διότι), si hanno primieramente le definizioni, che non sono altro che la esplicazione dei nostri concetti più semplici: ad esempio, chi concepisce rettamente il luogo, non può ignorare che è lo spazio che è posseduto o riempito adeguatamente da qualche corpo e chi concepisce il movimento non può non sapere che è la perdita di un luogo e l'acquisto di un altro. In seguito si hanno le generazioni (modi di produzione) o descrizioni degli universali stessi, come, ad esempio: la linea è formata dal moto di un punto, la superficie da quello di una linea e così via (*De Corp.* ivi, 6: pp. 62-63). Alla distinzione delle definizioni e delle generazioni o descrizioni degli universali ne corrisponde una che l'Hobbes fa altrove tra due specie di definizioni. L'una riguarda i nomi che significano cose di cui non si può pensare alcuna causa, come corpo o materia, quantità o estensione, movimento; si tratta insomma delle definizioni dei concetti della realtà corporea e dei suoi due accidenti più universali (in senso assoluto), quello della grandezza spaziale che è inseparabile da essa e quello della causa universale di tutti gli altri. Evidentemente

tali concezioni sono irriducibili, perchè non si può pensare che siano generati da altro nè il corpo nè l'estensione, che non possono avere genesi o distruzione, nè il moto, che può venire prodotto soltanto da altro moto. I nomi di questo primo gruppo si definiscono abbastanza bene quando, col discorso più breve possibile, si determinano nella mente di chi ascolta idee chiare e perfette delle cose cui si riferiscono: come esempio, l'Hobbes si serve della definizione ora ricordata del moto la quale, sebbene non includa alcuna causa di questo, fa sì che chi l'ode ne abbia subito nella mente una concezione abbastanza chiara. L'altro gruppo di definizioni è formato da quelle dei nomi significanti cose di cui si può pensare qualche causa, che debbono includere la causa o il modo della generazione: ciò avviene, ad esempio, quando si definisce il circolo la figura prodotta dalla rotazione di una retta in un piano (*De Corp.* ivi, 13: pp. 71-72). La corrispondenza di queste definizioni alle descrizioni o generazioni del testo precedente è chiara, ed è chiaro del pari che anche queste ultime riguardano universali non assolutamente semplici, appunto perchè causati da altri. Però nell'ultimo testo si dice che le definizioni del secondo gruppo riguardano « omnia quibus unum corpus ab alio distingui potest », ciò che, propriamente si applicherebbe soltanto agli accidenti per cui una cosa si distingue dall'altra del passo precedente; ma quella espressione non si deve prendere alla lettera, perchè altrimenti gli unici universali sarebbero quelli irriducibili ad altro.

Alla fase risolutiva o analitica del metodo succede la compositiva o sintetica che deve avere per punto di partenza definizioni universalissime, che sono le

uniche proposizioni prime (ivi, 13: p. 71); ma su questo punto si ritornerà parlando del metodo della dimostrazione. Come si è visto, occorre comporre le cause delle parti, cioè degli elementi universali semplici, per ottenere quelle del tutto: in altri termini, bisogna collegare certi movimenti per ottenerne uno complesso. Si tratta sempre di generare col moto forme sempre più numerose di accidenti, determinando così realtà di complessità sempre maggiore, perchè la ricerca scientifica riguarda la realtà e le sue diverse specie. Unica realtà è il corpo esteso, che può mutare esclusivamente in quanto si muove. Da prima quindi occorre ricercare quali effetti esso produca quando in esso si considera solamente il movimento; ed è subito chiaro che genera la linea o lunghezza; poi, tenendo conto dell'effetto determinato dal moto di un corpo che possiede questa dimensione, si ottiene la superficie. Procedendo così di seguito, ossia ricercando che cosa deriva dal moto semplicemente e poi osservando ciò che risulta dalla addizione, dalla sottrazione, dalla moltiplicazione, dalla divisione di tali movimenti, cioè gli effetti, le figure e le proprietà di queste che essi generano, si ottiene quella parte della filosofia che si chiama geometria.[1] (Questa scienza, quindi, fa parte della filosofia naturale in generale, in quanto gli enti che studia sono generati da movimenti di realtà corporee, di cui si considerano soltanto certi aspetti).

---

[1] Si osservi che così si includono nella geometria oggetti che sotto un altro rispetto appartengono secondo l'Hobbes alla filosofia prima, perchè alcune tra le definizioni universalissime che questa contiene offrono la generazione di enti geometrici (linee, superficie . . .). Su questo punto ritorneremo in seguito.

Dallo studio di ciò che produce il movimento semplice (o per sè preso) si passa a quello degli effetti che un corpo movendosi determina in un altro, e da prima si debbono esaminare i moti (palesi) che un corpo, considerato come una totalità causa in un altro che già si muove o è in quiete: da questa ricerca ha origine quella parte della filosofia che tratta del movimento (cioè, nel linguaggio della scienza moderna, la cinematica). In terzo luogo, si deve considerare il moto che si svolge nelle parti di un corpo che non si sposta dal suo luogo: occorre ricercare come avviene che cose, le quali rimangono uguali a sè stesse, al senso appaiano mutate. Cioè, siccome il moto che si sottrae al senso perchè avviene nelle parti impercettibili delle masse corporee, appare sotto l'aspetto delle qualità sensibili, come luce, colore, odore, sapore, suono . . . , bisogna studiare queste, facendo però precedere tale ricerca da quella delle cause del senso (vista, udito, olfatto, gusto, tatto). Questo studio occupa il terzo posto, al quarto sta quello delle qualità sensibili, e l'uno e l'altro insieme costituiscono la parte della filosofia che si chiama Fisica. La geometria, la teoria del moto, le due suddivisioni della fisica includono tutto ciò che nella filosofia naturale può ricevere una dimostrazione vera e propria; se si vuole determinare una causa dei fenomeni naturali particolari, per esempio dei movimenti e degli influssi dei corpi celesti e delle loro parti, occorre ricercarne la ragione nelle scienze suddette, altrimenti non se ne darà ragione affatto e ci si limiterà a una congettura incerta (*De Corp.* ivi 6: pp. 63-64). Quindi, la scienza della natura, anche nella parte che, come risulterà poi, non può assumere carattere veramente dimostrativo (la ricerca delle cause dei fenomeni

particolari), deve trovare un fondamento nelle scienze razionali e specialmente nella geometria e nella teoria del moto. Ciò verrà confermato in seguito: intanto si deve notare che la necessità di seguire l'ordine indicato è provata da ciò che la fisica (che ha per oggetto lo studio dei movimenti invisibili che avvengono nelle parti interne dei corpi) non si può comprendere se prima non si conoscono quelli delle masse corporee e questi a loro volta debbono essere chiariti dalla teoria del moto in generale, per sè preso, oggetto della geometria. Da ciò segue che su questa deve fondarsi tutta la filosofia naturale e che coloro che la ricercano senza partire da essa, la perseguono inutilmente e che coloro che ne trattano essendo ignari della geometria, ingannano i loro lettori («Itaque qui philosophiam naturalem quaerunt nisi a geometria principium quaerendi sumant, frustra quaerunt; et qui de ea scribunt disseruntve, geometriae ignari, lectoribus auditoribusque suis abutuntur» (*De Corp.* ivi, 6: pp. 64-65). Alla fisica deve seguire lo studio della morale che si occupa dei moti dell'anima (come l'appetito, l'avversione, l'amore, la benevolenza . . .), delle loro cause, dei loro effetti: infatti, le cause di quei movimenti risiedono nel senso e nell'immaginazione che sono studiati dalla fisica. Alla filosofia morale (che qui è intesa come una psicologia dei processi affettivo-volitivi) si collega indissolubilmente quella civile. In questa si può procedere sia sinteticamente che analiticamente: infatti si può, facendo uso della sintesi e partendo dai primi principî della filosofia, passare allo studio dei sensi e dei pensieri, da questi all'esame dei moti dell'anima e da essi derivare i principî della politica che vi trovano il loro fondamento: però anche coloro che

ignorano la geometria e la fisica sono capaci, impiegando prima il metodo analitico e poi quello sintetico, di giungere alla conoscenza dei principî della filosofia civile, prendendo come punto di partenza della sintesi l'esame dei moti dell'anima propria, che si possono apprendere non soltanto col ragionamento, ma anche con l'esperienza personale. Se si pone una questione qualunque, come, ad esempio, questa: « La tale azione è giusta o ingiusta? » e si procede risolvendo *l'ingiusto* in *ciò che è fatto contro le leggi*, la nozione di *legge* nel *comando* di chi ha il *potere* coercitivo e questo *potere* nella *volontà* degli uomini che lo costituiscono per vivere in pace, si giunge al risultato che gli appetiti e i movimenti interiori dell'animo umano sono tali che se qualche potere non li coercisce vi sarà sempre guerra fra gli individui, ciò che l'esperienza personale di ciascuno può far conoscere. Giunti a questo punto, si può usare il metodo compositivo o sintetico per determinare se un'azione qualsiasi sia giusta o ingiusta. (Si vedrà poi che, indipendentemente da questo procedimento, si può nella scienza politica adoperare la sintesi derivando senz'altro dalle leggi e dai patti la determinazione della giustizia e dell'ingiustizia). Tutto ciò che si è detto mostra chiaramente che il metodo usato dalla ricerca filosofica che mira alla conoscenza scientifica in generale è analitico, in quanto procede dal senso alla scoperta dei principî, sintetico nel resto (*De Corp.* ivi, 6: p. 64; 7: pp. 65-66).

Per evitare equivoci, occorre osservare subito (sebbene l'Hobbes non faccia questa distinzione) che la analisi che conduce alla determinazione dei principî universalissimi e veramente primi, i quali sono evidenti per sè (*naturae nota*) grazie alla loro stessa sem-

plicità, è ben diversa dall'altro processo analitico (di cui qui si parla a proposito della ricerca che guida alla scoperta dei fondamenti psicologici della scienza politica) che giunge a proposizioni che sono principî solamente in senso relativo. Infatti nell'esempio citato l'analisi si ferma a processi psicologici che secondo l'Hobbes dovrebbero essere risolti progressivamente, in modo da giungere ai principî veramente primi della filosofia; ora quei moti d'animo non possono, al pari di questi ultimi, considerarsi evidenti per sè e ciò è riconosciuto dal *De Corpore* che dice che si possono conoscere grazie all'esperienza personale immediata di ciascuno che non può possedere l'evidenza razionale dei *naturae nota*.

Per ciò che riguarda la ricerca della causa di qualche fenomeno particolare, possiamo limitarci a considerare alcuni punti principali, trascurando gli altri. Come sappiamo, la causa integrale è la somma o l'aggregato di tutti gli accidenti, sia negli agenti che nel paziente, che concorrono a produrre l'effetto di cui si tratta; se esistono tutti insieme non si può comprendere che l'effetto non si verifichi, e se uno solo è assente, è incomprensibile che possa realizzarsi. Ciò posto, occorre esaminare separatamente ogni singolo accidente che accompagna o precede l'effetto, in quanto sembra contribuire in qualche modo alla sua produzione, e vedere se sia concepibile che quell'effetto esista senza alcuno di essi: in tal modo si distinguono dagli altri gli accidenti che concorrono a produrlo. Poi si collegano e si esamina se si possa concepire che, essendo tutti presenti, l'effetto non segua; se ciò non è possibile, l'aggregato degli accidenti considerati è la causa integrale, altrimenti non lo è, sicchè occorre

ricercarne altri e unirli ai primi. Così se si tratta, ad esempio, della causa della luce (*causa luminis*), si riconosce che ogni volta che questa appare vi è qualche oggetto principale (la sua fonte, per dir così), che concorre necessariamente alla sua generazione, perchè senza di esso non la possiamo percepire; considerando poi il mezzo, osserviamo che deve essere trasparente, perchè altrimenti l'effetto non si verifica; perciò anche la trasparenza di quello deve contribuire necessariamente alla produzione della luce. Poi, considerando il nostro corpo, troviamo che quando gli occhi, il cervello, i nervi sono male disposti non la percepiamo, sicchè anche l'opportuna disposizione degli organi a ricevere le impressioni esterne è una parte necessaria della causa della luce. Siccome poi si riconosce che di tutti gli accidenti che ineriscono all'oggetto uno solo può contribuire alla generazione di essa, cioè l'azione (ossia un certo movimento) delle parti del corpo, perchè ogni volta che l'effetto in questione si presenta, non si può pensare che un movimento di tal genere sia assente, si deve concludere che questo è l'azione che genera la luce. Perciò si comprende facilmente che il contributo arrecato dal mezzo consiste nel far sì che quel moto si continui fino all'occhio e infine che questo e gli altri organi concorrono alla produzione dell'effetto in quanto determinano la continuazione dello stesso movimento sino all'ultimo organo di senso, ossia al cuore. È manifesto che in questo studio delle cause occorre fare uso in parte del metodo analitico, in parte del sintetico: del primo per concepire come varie circostanze contribuiscano separatamente alla generazione degli effetti, del secondo per raccogliere in un'unità la parte che esse hanno in questa produzione (*De Corp.* ivi, 10:

pp. 68-70). L'esempio che ora si è considerato, lo studio cioè della causa della luce, offre veramente un argomento che l'Hobbes ha posto precedentemente nella parte riguardante la ricerca della scienza in generale, giudicandolo uno degli oggetti propri della fisica, in quanto questa adopera il metodo puramente sintetico per spiegare le qualità sensibili. Anche in ciò il suo pensiero appare oscillante: da una parte tale studio (e quello correlativo delle cause del senso) è giudicato pienamente deduttivo-sintetico, oggetto di scienza razionale, dall'altra è posto tra quelli che richiedono come inizio della ricerca l'analisi di dati empirici particolari. Le differenze risultanti da ciò appariranno meglio tra poco.

Quanto si è detto riguarda il metodo della ricerca che l'Hobbes, seguendo P. Ramo, distingue da quello dell'insegnamento, ossia dalla dimostrazione (*De Corp.* ivi, p. 70). È opportuno trattare i due argomenti separatamente come egli fa, non soltanto perchè nella teoria del metodo dimostrativo occorre distinguere direttive diverse di pensiero, ma anche perchè essa mostra che la interpretazione delle varie scienze non corrisponde pienamente alle dottrine precedenti. Ora, siccome insegnare non è altro che guidare la mente del discepolo a conoscere ciò che si è scoperto, seguendo la via stessa che abbiamo percorso nella nostra indagine, il metodo dimostrativo è identico a quello della ricerca e ne differisce esclusivamente in quanto omette la prima fase, che procede dal senso delle cose (cioè dalla conoscenza sensibile) ai principî universali che, come si è detto, sono *naturae nota* e indimostrabili: tale metodo è quindi puramente sintetico (*De Corp.* ivi, 12: p. 71). Su questo punto e sulla tesi che

le proposizioni prime da cui parte la dimostrazione possono essere esclusivamente le definizioni, l'Hobbes non muta; per contro, quando si tratta di determinare con esattezza in che cosa consista propriamente il metodo dimostrativo e quali definizioni possano costituire i principî primi, se tutte o alcune (le due questioni sono correlative, anzi formano due aspetti di una sola) non si esprime sempre nello stesso modo; e queste variazioni appaiono non in opere diverse, ma nei medesimi lavori, ciò che mostra che egli è convinto di parlare sempre in un modo, mentre effettivamente il suo pensiero si muove in direzioni diverse che conducono a concezioni eterogenee ed anche opposte della verità e della scienza: occorre perciò esaminare separatamente queste teorie, distinguendo concetti che l'autore collega continuamente, per vedere a quali conclusioni debbano mettere capo. Da prima però bisogna parlare di quelle determinazioni della definizione e della dimostrazione che sono state abitualmente interpretate in modo tale da fare attribuire all'Hobbes un nominalismo, anzi un convenzionalismo intransigente che, come si è notato, è in perfetto contrasto con la sua metafisica e con la sua concezione della scienza.

Le definizioni o le loro parti, ed esse soltanto, sono proposizioni primitive e si chiamano con questo nome perchè sono prime nel ragionamento. Ora siccome nulla si può provare se non si comincia coll'intendere il nome della cosa di cui si tratta, è prima la proposizione che ha per predicato un nome che esplica per mezzo di più parole il soggetto, ad esempio questa: « L'uomo è un corpo animato razionale », in cui ciò che è compreso nel solo nome di *uomo* si esprime più ampiamente con quelli *corpo, animato, razionale* (*De*

Corp. p. I, c. 3, 9: *O. L.* I, p. 33). Ora le definizioni sono proposizioni primitive appunto perchè, essendo impiegate per eccitare nell'animo del discepolo l'idea di qualche cosa, non possono essere altro che esplicazioni del nome di essa per mezzo di un discorso. Se il nome è stato dato a un concetto composto, la sua definizione non è altro che la soluzione di esso nelle sue parti più universali; e perciò in questi casi la definizione risulta sempre del genere prossimo e della differenza specifica: tutti i nomi che precedono l'ultimo tengono il posto del primo, l'ultimo della seconda. Se però si tratta di un nome universalissimo nel suo genere, la sua definizione non può essere costituita di quei due elementi, ma deve farsi per mezzo di una circonlocuzione tale che sia particolarmente adatta a spiegare il significato di quella parola. Nella filosofia le definizioni precedono i nomi definiti, ossia debbono essere comprese prima di questi; anzi, quando sono stati spiegati quelli delle parti, non è nemmeno necessaria l'esistenza del nome composto, ossia di quello definito che nella conoscenza filosofica si adopera solamente per brevità: infatti, una volta comprese sufficientemente le parole *equilatero, quadrilatero, rettangolo,* alla geometria non occorreva che vi fosse quella *quadrato.* Quindi si può definire la definizione dicendo che è «una proposizione il cui predicato è risolutivo del soggetto, quando ciò è possibile, è esemplificativo, quando ciò non è possibile» (*De Corp.* ivi, 14-15: pp. 73-74; 75; citazione p. 74. Cfr. *Examinatio et Emendatio Mathematicae hodiernae* Dial. I: *O. L.* IV, pp. 37-38). Solamente le definizioni sono proposizioni primitive, perchè quelle che alcuni chiamano pure primitive o principî, ossia gli assiomi o le nozioni comuni, non

sono veramente tali, perchè si possono provare, sebbene, per la loro evidenza, non abbiano bisogno di alcuna prova. Tra i principî si usa di porre anche alcuni postulati, ma sono principî di arte e di costruzione, non di scienza e di dimostrazione (*De Corp.* p. I, c. 3, 9: *O. L.* I, p. 33; c. 6, 13: p. 72; *Six Lessons to the Savilian Professors of the Mathematics: E. W.* VII, pp. 199-200). Ora, le definizioni sono verità formate secondo l'arbitrio esclusivo di coloro che parlano e di coloro che ascoltano e perciò sono indimostrabili (*De Corp.* p. I, c. 3, 9). Del resto, dalla stessa tesi generale che il vero e il falso risiedono esclusivamente nel linguaggio si può dedurre: « veritates omnium primas, ortas esse ab arbitrio eorum qui nomina rebus primi imposuerunt, vel ab aliis posita acceperunt. Nam exempli causa verum est *hominem esse animal,* ideo quia eidem rei duo illa nomina imponi placuit » (*De Corp.* ivi, 8: p. 32). « Ratiocinationis principia prima, nempe definitiones, vera esse facimus nosmet ipsi, per consensionem circa rerum appellationes » (ivi, p. IV, c. 25, 1: p. 316). « Nominum enim usus privatus, atque (etiam inter plures consentientes) arbitrarius est » (ivi, p. I, c. 6, 15: p. 75). Da ciò segue anche che non si deve discutere se le definizioni si debbano accettare o no; infatti, se il discepolo intende il senso di tutti i nomi in cui nel predicato è risolto quello del soggetto, ossia se comprende tutte le parti del definito, e nondimeno non vuole accogliere la definizione, la discussione si risolve subito, perchè comportandosi così agisce come se non volesse ricevere l'insegnamento, (ivi, p. 74 sg.). Quindi, pare che le proposizioni primitive poste a base della dimostrazione siano definizioni nominali create ad arbitrio. Ora, se non tutte le definizioni debbono con-

siderarsi principî di dimostrazione (perchè ve ne sono alcune che, pur determinando esattamente il senso di un termine, non sono atte ad entrare mai in essa: *Six Lessons*: *E. W.* VII, p. 200), quelle che soddisfano alla condizione della loro applicabilità possono servire da premesse dei sillogismi che costituiscono il processo dimostrativo. Infatti, due definizioni qualsiasi che si possono comporre in un sillogismo producono una conclusione che, essendo derivata da principî, cioè appunto da definizioni, si dice dimostrata; e la derivazione si chiama dimostrazione. Le stesse cose si possono ripetere quando si forma un sillogismo con una definizione e una conclusione già dimostrata o con due proposizioni che hanno già ricevuto dimostrazione. Quindi si può definire questa così: « *La dimostrazione è un sillogismo o una serie di sillogismi derivata dalle definizioni dei nomi e portata fino alla conclusione ultima* » (*De Corp.* p. I, c. 6, 16: *O. L.* I, p. 76; cfr. *Examinatio et Emendatio* Dial. I: ivi, IV, p. 36). Da ciò segue (siccome basta procedere regolarmente da definizioni vere, cioè, secondo le teorie ora esposte, da definizioni nominali corrette) che tutte le scienze possono, se i loro cultori procedono con la stessa perizia e lo stesso rigore dei matematici, raggiungere quel grado di certezza che sinora ha conseguito solamente la disciplina di questi ultimi. Infatti ogni ragionamento legittimo derivato da principî veri è una dimostrazione vera e scientifica. Se i Greci hanno chiamato *apodissi* (parola tradotta dai Latini con *demonstratio*) soltanto quel ragionamento in cui, con la descrizione di certe linee e figure, ponevano quasi sotto gli occhi la cosa da provare, hanno fatto così, a quanto pare, perchè hanno riconosciuto che soltanto nella geometria, nella

quale quasi esclusivamente possono trovare posto tali figure, si incontravano ragionamenti certi e scientifici, mentre su tutti gli altri argomenti regnavano controversie e contese. Ma ciò avveniva non perchè la verità cui miravano i cultori delle altre discipline non potesse diventare evidente senza l'uso di quei mezzi figurativi, ma per ciò che non avevano stabilito principî legittimi dei loro ragionamenti. Non vi è quindi alcuna ragione che vieti di ottenere vere dimostrazioni in qualsiasi disciplina, a condizione che si premettano all'inizio definizioni (*De Corp.* ivi, pp. 76-77).[1] Queste affermazioni sembrano mettere fuori discussione il convenzionalismo che l'interpretazione comune attribuisce all'Hobbes; eppure è necessario intenderle in ben diverso modo quando si considerano non soltanto le sue concezioni generali della realtà e della scienza, ma anche una sua proposizione che riguarda propriamente la definizione e la dimostrazione, la quale è trascurata dagli espositori, probabilmente perchè appartiene a uno scritto di polemica matematica. L'Hobbes risponde alla critica che suppone venir rivolta alla sua defini-

---

1 Si vedano anche i seguenti testi: « Scientiam unam altera neque veriorem, neque evidentiorem esse, sed doctores alium alio peritiorem esse » (*Excaminatio et Emendatio* Dial. I: *O. L.* IV, p. 6); « Est enim mathesis, *cognitio veritatis per demonstrationem* . . . Non enim subjectum, sed demonstrationes faciunt mathematicam » (ivi, p. 23); « Certitudo scientiarum omnium aequalis est, alioqui enim scientiae non essent: cum *scire* non suscipiat magis et minus. Physica, ethica, politica, si bene demonstratae essent, non minus certae essent quam pronunciata mathematica: sicut nec mathematica scientiis aliis certior esset, nisi recte demonstrarentur ea quae pronuntiat » (*De Principiis et Ratiocinatione Geometrarum* *O. L.* IV, p. 390).

zione della dimostrazione: « Quid, si syllogismorum aliquis, vel definitio aliqua vitiosa sit? » con le seguenti parole: « Neque syllogismus est, qui vitiosus est, neque definitio, quae vitiosa ». Di più egli nega che si possano chiamare dimostrazioni quei (cosidetti) sillogismi in cui la conclusione segue necessariamente da premesse false, come ad esempio: « Ogni uomo è pietra; ogni pietra è animale; *ergo* ogni uomo è animale » (*Examinatio et Emendatio* Dial. I: *O. L.* IV, pp. 36-37). È indiscutibile che se l'Hobbes avesse effettivamente sostenuto la teoria convenzionalista non avrebbe chiamato false premesse di tal genere, perchè secondo tale teoria ciascuno è arbitro di fissare come crede il significato dei termini; e lo stesso vale per la qualifica di *viziose* che egli da a certe definizioni, che a suo parere non sono veramente tali. Per l'Hobbes la proposizione e, in generale, il pensiero razionale debbono avere natura analitica (le definizioni stesse, mentre costruiscono un concetto, lo risolvono nei suoi costitutori) e sono veri se e in quanto sottostanno alla norma della non contraddizione. Ma non si tratta di un giuoco sterile di parole, perchè il pensiero scientifico deve rispecchiare l'intima struttura della realtà, perchè le costruzioni che forma riflettono quelle costituite dagli elementi più generali di essa, cioè dai movimenti più universali della natura, e i ragionamenti suoi mettono in luce alcuni degli accidenti di cui risulta una realtà complessa, cioè una sostanza estesa che grazie a certi processi di moto, ha proprietà determinate: in altri termini l'analisi che la mente compie sulle parole deve riferirsi a un reale oggettivo indipendente dal pensiero. Quando l'Hobbes afferma che la verità e la falsità appartengono al linguaggio, alle parole, non alle

cose, egli, pure valendosi di espressioni energicamente nominalistiche, non vuole far altro che tradurre nel suo linguaggio la tesi resa classica da Aristotele che il vero e il falso esistono nel pensiero discorsivo (διάνοια), non nelle cose.[1] Insomma, si tratta di distinguere la realtà delle cose, dalla verità o dalla falsità che risiedono solamente, per Aristotele, nelle relazioni dei nostri pensieri, per l'Hobbes, in quelle delle parole. Così l'affermazione che le definizioni, cioè le proposizioni primitive, sono verità formate secondo l'arbitrio di coloro che parlano e che ascoltano, i quali si sono accordati nell'usare certe parole in un determinato significato, non vuol dire affatto che esse siano puramente definizioni nominali e nulla più; ciò che vi è di arbitrario, si riduce appunto all'accordo fatto di usare quei termini per esprimere alcuni pensieri riferentisi alla realtà, ma, come apparirà meglio tra breve, il contenuto pensato, ben lungi dall'avere carattere di arbitrarietà, ha, se le definizioni sono giuste, natura oggettiva. L'Hobbes, pure affermando sempre che ogni dottrina comincia con la comprensione delle parole, procede col ragionamento e conclude nella scienza (*Six Lessons: E. W.* VII, p. 225), dichiara talvolta esplicitamente che « tutte le difinizioni procedono dall'intelletto comune; e se un uomo scrive giustamente su esse, può chiamare con proprietà il suo scritto *philosophia prima* » (ivi, p. 226). « Il fare le definizioni, in qualunque scienza esse debbano essere usate, è ciò che chiamiamo *philosophia prima* » (ivi, p. 222). « Quando un geometra premette alle sue dimostrazioni una definizione, egli ne fa una parte non

1 *Met.* E, 4, 1027 b, 25 sgg.

della sua geometria, ma dell'evidenza naturale; non deve dimostrarsi, ma deve essere intesa intendendo il linguaggio in cui è formulata» (ivi, p. 229). E anche più esplicitamente risulta dal testo seguente che l'Hobbes ammette un'evidenza naturale la quale fa sì che tutti gli uomini si formino una certa idea della stessa cosa: «Definire enim vocabula artis cujuscunque non est ipsius artis, neque forte omnino artis opus: sed partim judicii naturalis, quo distinguitur inter cujusque rei essentialia et non essentialia, partim ingenii ad inveniendum verba et orationem prompti, quibus ea quae essentialia sunt proprie et adaequate significentur. Itaque diversi homines eandem habentes ideam lineae rectae, non tamen eandem ejus definitionem assignaverunt... Quarum definitionum quaenam sit caeteris praeferenda, ex duabus rebus judicandum est, idea et usu. Ex idea, an vera sit: ex usu, an principium demonstrandi idoneum sit» (*De Principiis et Ratiocinatione Geometrarum* c. IV: *O. L.* IV, pp. 395-96). Dunque, l'intelletto normale di tutti gli uomini si forma, grazie al giudizio naturale, guidato dall'evidenza naturale, una certa idea di una cosa che ne include i caratteri essenziali, ed essa serve di criterio per riconoscere se una sua espressione verbale, cioè la sua definizione, sia vera o no. A questa dottrina si collega l'affermazione che sono necessarie le proposizioni in cui il nome del predicato è equivalente in tutto o in parte a quello del soggetto e perciò non si può concepire o immaginare che in alcun tempo vi sia qualche cosa denominata dal secondo che non abbia il primo. Ciò implica appunto che la proposizione o è una definizione o è riducibile a una definizione che non dipende dal puro arbitrio (perchè in tal caso si potrebbe

includere nel contenuto del soggetto una proprietà qualsiasi, a condizione di evitare contraddizioni), ma rispecchia la struttura oggettiva del reale, in quanto denomina la cosa definita per mezzo dell'accidente che ne costituisce l'essenza (cioè di quello che serve a darle il nome: *Six Lessons: E. W.* VII, pp. 220-21), essenza che è riconosciuta dal giudizio naturale. A quella teoria si collega pure l'affermazione che è vera la proposizione il cui predicato è il nome di ogni cosa denominata dal soggetto, perchè essa implica un criterio oggettivo di verità che il soggetto singolo deve rispettare per pronunciare affermazioni vere. Il vero e il falso risiedono nel linguaggio soltanto in quanto per mezzo di questo l'uomo, che non può creare la verità, esprime ciò che effettivamente pensa (perchè il pensiero normale non può ingannarsi: « Nullus in intellectu, proprie loquendo, error esse potest. Nam intellectu errare idem est quod non intelligere »: *Principia et Problemata* c. XII: *O. L.* IV, p. 205) o pronuncia parole prive di senso, perchè assurde e contradditorie. Una conferma della credenza dell'Hobbes nella oggettività della conoscenza normale che il linguaggio deve rispecchiare si trova nell'ammonimento che egli da per i casi in cui gli affetti soggettivi degli uomini fanno sì che essi, non provando nello stesso modo piacere e dispiacere per le stesse cose, le designino in maniere diverse: infatti (siccome le passioni sono concezioni), essi, concependo le medesime cose variamente, a stento possono evitare di nominarle differentemente, sebbene abbiano sempre natura uguale. Perciò è necessario che in ogni argomento si usi cautela per impedire che le parole includano, oltre a ciò che immaginiamo delle cose stesse, anche elementi soggettivi (*Lev.* p. I, c. 4:

p. 31). Persino nel caso in cui fattori personali vengano a turbare il giudizio naturale l'Hobbes riconosce che normalmente il linguaggio deve essere subordinato a un criterio oggettivo, che abitualmente si rispecchia nell'idea delle cose, la quale permette di determinare se le loro definizioni siano vere o no. La verità soggettiva della definizione dipende quindi da quella oggettiva di cui la mente, naturalmente, si fa specchio. Parlando così, l'Hobbes non prova il minimo dubbio che il pensiero non sia capace, anche quando si tratta di oggetti non costruibili dalla nostra attività, ma esistenti realmente in natura, di cogliere l'essenza delle cose definite (ad esempio può citarsi la proposizione: « L'uomo è un animale razionale », che è una verità eterna), senza chiedersi se non possa avvenire che l'esperienza futura venga a smentire la passata. Anche secondo queste dottrine si potrebbero costruire scienze in tutti i casi in cui fosse possibile di fissare per mezzo di definizioni vere l'essenza di certi oggetti. L'Hobbes qui non pone come condizione della possibilità di una scienza quella conoscenza per mezzo delle cause che invece forma il nucleo della sua concezione della filosofia, perchè una definizione può essere vera nel senso ora indicato e costituire la base di una dimostrazione anche se ha carattere analitico, non genetico, se cioè esplica il contenuto di un concetto senza ricostruirlo coi suoi elementi generatori.

Per contro, a risultati ben diversi portano altre dottrine che si connettono direttamente alla concezione hobbesiana della scienza. Si è ricordato che le definizioni debbono, quando è possibile, ossia quando riguardano oggetti che hanno qualche causa o generazione, includerla, perchè il fine della scienza consiste nella dimo-

strazione delle cause e delle generazioni delle cose, e se esse non sono contenute nelle definizioni (che sono le proposizioni primitive da cui le altre si ricavano con la deduzione sillogistica), non si potranno trovare nelle conclusioni che se ne deriveranno, sicchè non si potrà mai avere scienza, ciò che è in contrasto con lo scopo e l'intenzione di chi dimostra (*De Corp.* p. I, c. 6, 13: *O. L.* I, pp. 72-73). L'Hobbes anzi critica alcune definizioni di Euclide perchè non mostrano, ricorrendo al movimento, che certe figure possono essere descritte e afferma che tutta la parte della geometria che non procede così non è inclusa nella filosofia la quale ricerca le passioni (o proprietà) di tutte le cose nella generazione di queste (*Six Lessonx: E. W.* VII p. 205). Siccome la scienza è la conoscenza derivata dalla comprensione della causa, tra le definizioni vere ed evidenti (che debbono formare i principî della dimostrazione) le migliori sono quelle che chiariscono la causa o generazione del soggetto di cui si debbono dimostrare le proprietà (ivi, p. 212; cfr. *Examinatio et Emendatio* Dial. II: *O. L.* IV, pp. 86-87). Per conseguenza (e questo è importantissimo per tutto ciò che ne deriva rispetto alla valutazione delle diverse scienze): « Tutte le dimostrazioni, se non sono scientifiche, sono viziose; e se non procedono dalle cause, non sono scientifiche » (*De Principiis et Ratiocinatione* c. XII: *O. L.* IV, p. 421), e ciò equivale alla affermazione che il punto di partenza assolutamente primo delle dimostrazioni deve essere dato dalle definizioni dei movimenti e degli universali che con essi si costruicono (cfr. *De Corp.* p. III, c. 20, 6: *O. L.* I, pp. 253-54).

Però, se da ciò proviene la necessità che ogni di-

mostrazione parta dalla generazione delle cose per mezzo delle loro cause o movimenti, non risulta che tale costruzione debba dipendere da noi e debba essere in nostro potere; ma anche questo è affermato energicamente dall'Hobbes, il quale pone così una nuova condizione della conoscenza scientifica; in tal modo viene a mettere bene in luce un'altra volta che essa non si riduce a una costruzione arbitraria, perchè deve cogliere la realtà. Nella dedica delle *Six Lessons* a lord Pierrepont l'Hobbes distingue le arti in dimostrabili e indimostrabili e identifica le prime a quelle in cui la costruzione dell'oggetto studiato è in potere dell'artista stesso, che nella dimostrazione non fa altro che dedurre le conseguenze delle proprie operazioni. La ragione sta in ciò che la scienza di ogni oggetto proviene dalla precognizione delle cause, della generazione e della costruzione di esso, talchè è possibile la dimostrazione quando quelle cause sono conosciute, altrimenti no. « Perciò la geometria è dimostrabile, perchè le linee e le figure di cui ragioniamo sono tracciate e descritte da noi stessi; e la filosofia civile è dimostrabile, perchè noi stessi formiamo la stato » (*The Epistle Dedicatory*: *E. W.* VII, pp. 183 84). Similmente parla il *De Homine:* « Itaque earum tantum rerum scientia per demonstrationem illam *a priore* hominibus concessa est, quarum generatio dependet ab ipsorum hominum arbitrio. Demonstrabilia ergo sunt theoremata plurima circa quantitatem, quorum scientia appellatur geometria. Cum enim causae proprietatum, quas habent singulae figurae, insint in illis quas ipsi ducimus lineas; generationesque figurarum ex nostro dependeant arbitrio; nihil amplius requiritur ad cognoscendam quamlibet figurae propriam passionem, quam ut ea omnia consideremus, quae con-

sequuntur constructionem quam in delineanda figura ipsi facimus. Itaqua ob hanc rem, quod figuras nos ipsi creamus, contigit geometriam haberi et esse demonstrabilem... Praeterea politica et ethica, id est scientia *justi* et *injusti, aequi* et *iniqui*, demonstrari a priore potest; propterea quod principia, quibus *justum* et *aequum* et contra, *injustum* et *iniquum*, quid sint, cognoscitur, id est, justitiae causas, nimirum leges et pacta, ipsi fecimus » (c. 10, 4-5: *O. L.* II, pp. 92-94). Queste parole notissime, in cui abitualmente si trova la prova esplicita della concezione convenzionalista della scienza attribuita all'Hobbes, dimostrano invece precisamente il contrario, perchè affermano che la conoscenza deve, per essere scientifica, possedere il carattere dell'oggettività, cioè rispecchiare la natura dell'oggetto, sicchè soltanto quando esso può costruirsi ad arbitrio nostro è conoscibile da noi; ora questo arbitrio della costruzione è in perfetto contrasto con quello che si esplica nella formazione del linguaggio. Se il secondo fosse effettivamente la sola condizione della verità della conoscenza, tutte le forme possibili di essa sarebbero capaci di diventare vere e proprie scienze, perchè basterebbe che gli uomini si accordassero nel dare gli stessi significati alle parole e poi le ordinassero correttamente nelle proposizioni, senza preoccuparsi se con le loro dimostrazioni venissero a cogliere la natura vera della realtà. Se invece l'arbitrio che si può usare nella costruzione di certi oggetti è la condizione della conoscenza vera, si può dire che tutto il mondo delle realtà non costruibili da noi non può essere studiato scientificamente, sicchè qui le convenzioni verbali e la formazione di discorsi coerenti non hanno valore per la scienza, perchè le cause reali

delle cose ci sfuggono (appunto perchè non risiedono in noi) e non si può pensare a crearle arbitrariamente per mezzo di pure definizioni nominali. È vero che, quando si tratta del mondo della natura che apprendiamo con l'esperienza sensibile, occorre che le nostre spiegazioni razionali, le nostre determinazioni delle cause dei fenomeni particolari siano in accordo con questi; ma diversi sono i risultati cui si giunge rispetto alla interpretazione dell'esperienza e al loro carattere secondo che si parte da una concezione convenzionalista o da una oggettivista. Stando alla prima, se le nostre costruzioni mentali riescono a spiegare i fenomeni, la scienza deve esser soddisfatta e non deve preoccuparsi se colgono o no l'intima natura della realtà esterna. Circa in questo modo, alla fine del secolo XIX, dovevano esprimersi i fautori del cosidetto nominalismo scientifico i quali, negando valore oggettivo a tutte le teorie esplicative, le valutavano secondo la loro comodità, cioè secondo la loro capacità di render conto nel modo più semplice ed esauriente dei fenomeni della esperienza: essi dovevano appunto sostenere che i principî delle scienze sono pure definizioni, formate per dare un fondamento alle costruzioni concettuali miranti a spiegare i fatti e ritenevano che i fatti non ci costringono mai, propriamente, a modificarle o ad abbandonarle: soltanto quando un sistema esplicativo diventa eccessivamente complicato è opportuno, per ragioni di comodità, cambiarlo e anche rinunciare, in tutto o in parte, ai principî su cui lo si era edificato. Per la seconda interpretazione, invece, non possiamo mai avere la certezza che le nostre spiegazioni colgano la realtà oggettiva delle cose, anche se sono continuamente verificate dall'espe-

rienza. In altre parole, in un caso si discute del valore esplicativo delle teorie, prescindendo dalla loro oggettività, nell'altro, della oggettività stessa e si parte dalla sua mancanza per svalutare la scienza della natura, in quanto spiegazione dei fenomeni particolari: ora la posizione dell'Hobbes coincide con quella di chi accetta non il primo criterio, ma il secondo.

Gli esseri naturali sono formati non da noi, ma da Dio, creatore della natura; e appunto perchè non possiamo produrli a nostro arbitrio, non ne conosciamo le cause e quindi non possiamo da queste che ci sfuggono, dedurre le proprietà delle cose, bensì dobbiamo ricercare le cause stesse per mezzo dell'analisi dei fenomeni o effetti. Ora siccome tutto ciò che si produce, lo è per mezzo di qualche movimento, si tratta di escogitarne uno che possa essere considerato la causa del fenomeno studiato; però così non si giunge a principî certissimi, ma solamente a supposizioni o ipotesi, perchè Dio può aver prodotto lo stesso effetto in molti modi, non in uno solo, sicchè si tratta esclusivamente di supporre certi moti che possono avere generato quello che si vuole spiegare. Si deve quindi mirare a conoscere non quelle che sono state le cause di certi fenomeni, ma quelle che avrebbero potuto esserlo; e non si può mai dire con sicurezza che le nostre ipotesi colgano la realtà, anche se l'esperienza le conferma continuamente, perchè potrebbe darsi benissimo che in un certo momento ciò non accadesse più. Da questo risulta anche che il metodo usato dalla fisica non è propriamente dimostrativo (perchè la vera dimostrazione va dalle cause agli effetti), e se anche lo si vuole chiamare così, tale dimostrazione *a posteriori* è inferiore all'altra *a priori*, perchè il procedimento che

prova che qualche cosa è vera, è superiore a quello che mostra soltanto una possibilità (*De Corp.* p. IV, c. 25, 1: *O. L.* I, p. 316; *De Homine,* c. 10, 4-5: *O. L.* II, pp. 92-94; *Problemata Physica*: Ad Regem: *O. L.* IV, pp. 299-300; *Six Lessons. The Epistle Dedicatory*: E. W. VII, p. 184). Ma propriamente non è dimostrazione quella τοῦ ὅτι, ma solamente quella τοῦ διότι, perchè ogni dimostrazione è scientifica, e scienza è conoscenza per mezzo delle cause; quindi si dovrebbe dire che alle due ricerche filosofiche, degli effetti per mezzo delle cause e di queste per mezzo di quelli, corrispondono due generi di ragionamento, alla prima la dimostrazione, che muove da definizioni e alla seconda un procedimento che parte da ipotesi possibili; quest'ultimo, sebbene non sia scientifico, ottiene l'assenso non meno della scienza se neanche in un lunghissimo decorso di tempo nessun effetto viene a smentire le ipotesi; ma con tutto ciò esse sono soltanto sufficientemente probabili, e le conseguenze che se ne derivano non si possono dire dimostrate (*Examinatio et Emendatio* Dial. I: *O. L.* IV, pp. 38-39; 42-43). Appunto perciò l'Hobbes, sebbene parli nello studio del metodo di ricerca, dell' indagine delle cause dei fenomeni particolari, non tratta questo argomento quando si occupa del metodo d'insegnamento, cioè della dimostrazione.

Per questa parte, occorre fare varie osservazioni. La stessa svalutazione della fisica, che secondo l'Hobbes non può mai giungere a definizioni che servano da principî di dimostrazione, mentre è in contrasto con l'affermazione che tutte le scienze possono avere la stessa certezza ed essere ugualmente dimostrative, prova chiaramente che egli non propugna la teoria con-

venzionalista. Ma in tal modo si allontana anche dalla tesi che la mente possa, guidata dall'evidenza naturale, distinguere gli accidenti (o caratteri) essenziali delle cose e fissarli con definizioni, perchè se ciò fosse possibile anche le scienze della natura potrebbero avere struttura dimostrativa: così dalla definizione dell'oro, anche se essa non includesse le cause produttrici delle sue proprietà, sarebbe permesso ricavare con certezza conclusioni.

Invece, in base alla esigenza di definizioni genetiche, ciò non può avvenire nel caso degli esseri naturali, sicchè rispetto ad essi non si possono ottenere proposizioni necessarie ossia, nel senso scientifico della parola, vere: che un soggetto debba sempre includere certi caratteri designati dal predicato, può essere probabile, ma non è mai certo, perchè esisterebbe certezza solamente se noi fossimo capaci di ricostruire l'oggetto per mezzo delle sue cause, che ci sfuggono, perchè non dipendono da noi. Si deve notare anche che il processo analitico che nella fisica conduce a ipotesi, a possibilità, non a necessità, è del tutto diverso dall'altro che fa apprendere gli universali: col secondo la mente può riconoscere in tutti i corpi i loro costitutori essenziali e necessari che sono *naturae nota*, evidenti per sè, col primo essa non può far altro che escogitare certi particolari movimenti, mutevoli in relazione ai fenomeni da spiegare e quindi privi di evidenza interiore. Cade quindi l'affermazione che per l'Hobbes il procedimento analitico conduca sempre a risultati puramente ipotetici.[1] A ciò si può aggiungere che insistendo sull'in-

[1] M. Frischeisen-Köhler, *Zur Erkenntnislehre und Metaphysik des Th. Hobbes:* in Festschrift f. A. Riehl, p. 271.

certezza delle ipotesi della fisica, l'Hobbes mostra di concepire la spiegazione che la scienza deve dare dei fenomeni in senso non funzionale, ma sostanziale, ontologico, perchè egli si preoccupa della determinazione della natura intima delle cose, non di quella dei loro rapporti funzionali. Per la sua esigenza di dimostrazioni rigorose, l'Hobbes poco poteva apprezzare i procedimenti empirici che i membri della Società delle Scienze di Londra, seguendo le direttive di Bacone, prediligevano.[1] Egli, che non distingueva bene la concezione antica dell'esperimento (che lo identificava con l'osservazione) da quella galileiana e in buona parte anche baconiana che l'intendeva come una modificazione che l'attività del ricercatore determina nel decorso abituale dei fenomeni per verificare un'ipotesi esplicativa, per far sì che la natura sia costretta ad operare in condizioni artificiali predeterminate,[2] non pensava nemmeno che con questo procedimento si potesse conseguire, se non la necessità perfetta della dimostrazione matematica, almeno un grado così elevato di probabilità da rasentare la certezza. Sotto questo rispetto, egli, ben più che alle convinzioni di Galileo e di Bacone, si avvicina all'opinione che già era stata sostenuta dal Descartes e che in seguito doveva esporre il Leibniz (il

1 Per le polemiche dell'Hobbes coi membri della Società delle Scienze di Londra, v. G. Sortais, *Op. cit.* pp. 290-92.

2 Cf. il testo seguente: « Il ricordo della successione di una cosa a un'altra, ossia, di ciò che era l'antecedente, e di ciò che era il conseguente, e di ciò che era il concomitante, è chiamato un esperimento; sia che esso sia fatto da noi volontariamente, ... o non fatto da noi ... Avere avuto molti esperimenti, è ciò che chiamiamo *esperienza*, che non è altro che il ricordo degli antecedenti che sono stati seguiti da certi conseguenti ». (*Elem. of Law* c. 4, 6: pp. 14-15).

quale sapeva usare nelle ricerche il vero e proprio procedimento sperimentale), che gli stessi fenomeni si possono produrre in modi svariati, talchè è possibile che più ipotesi li spieghino. È vero però che il Leibniz, che pone la verità delle ipotesi nella loro intelligibilità, cioè nella loro capacità di spiegare il maggior numero di fatti nel modo più semplice, dice che si può considerare fisicamente certa quella che rende conto di tutti i fenomeni che si presentano, soprattutto se permette di fare previsioni per il futuro e di scoprire fatti nuovi; però, si tratta sempre di una verità relativa, perchè il successo di un'ipotesi non ne dimostra la verità. Si può anche aggiungere che il Leibniz giustifica queste tesi con argomenti in parte affini a quelli presentati dall'Hobbes per stabilire rapporti tra la sintesi e l'analisi. A parere del primo, la dimostrazione razionale si svolge per mezzo di proposizioni convertibili, in cui i termini conservano sempre la stessa estensione, sicchè la sintesi può, percorrendo in senso inverso la via dell'analisi, discendere dal principio alle conseguenze, mentre nella sfera delle verità di fatto le leggi ipotetiche sono più estese dei fenomeni perchè ne riguardano solamente alcuni aspetti generali e perciò non esiste la possibilità di ricostruirli sinteticamente.[1] Anche l'Hobbes, studiando l'analisi e la sintesi come metodi complementari nella geometria, afferma che i termini in tutte le proporzioni debbono essere convertibili, talchè la sintesi possa con la composizione rifare in senso opposto la via percorsa dalla analisi nella soluzione (*De Corp.* p. III, c. 20, 6: *O. L.* I, pp. 252-53); però non si vale di questa teoria per mostrare che dalle

[1] V. A. Levi, *Il pensiero di F. Bacone*, pp. 125-126.

cause che si suppongono per spiegare i fenomeni non vi è modo di derivare questi con un procedimento sintetico. Del resto, l'Hobbes non apprezza la ricerca di esperimenti artificiosi, ottenuti col fuoco (come egli dice) e conosciuti da pochi, e crede che i più comuni siano assai migliori testimoni della natura (*Decam. Physiol.* c. V: *E. W.* VII: p. 117; cfr. c. II; p. 88): così proprio quelli che nel senso moderno, esattamente scientifico della parola, si possono chiamare esperimenti, sono in modo particolare svalutati. In complesso, egli tratta con disprezzo tutta la ricerca empirica al pari dei suoi cultori: nei suoi ultimi scritti, polemizzando con gli scienziati della Società delle Scienze di Londra, parla in modo sempre più aspro dell'opera loro. Egli, che ignorava la natura e l'ufficio dell'induzione sperimentale e accordava valore dimostrativo solamente a quella che consiste nella enumerazione completa (« Inductio autem demonstratio non est, nisi ubi particularia omnia enumerantur » : *Examinatio et Emendatio* Dial. V: *O. L.* IV, p. 179), si duole che quei suoi contemporanei che più si occupavano della filosofia naturale, poco si curassero della natura del moto, attendendo solamente a fare acquisto di nuovi fenomeni, che si apprendono con l'esperienza, mentre la conoscenza della causa si deriva dal movimento col ragionamento. Coloro che (simili al bambino che considera la bellezza esteriore di un libro più del suo contenuto) contemplano e ammirano le opere della natura, non si comportano da filosofi: ora così fanno quelli che vedendo i fenomeni non ricercano per mezzo di quale agente, grazie a quale movimento e in qual modo poterono essere prodotti. « Nam si experimenta rerum naturalium scientia dicenda sit, optimi omnium physici sunt

pharmacopaei » (ivi, Dial. VI: pp. 228-29) Dichiarava di non dubitare che la Società delle Scienze avrebbe fatto notevoli progressi quando avesse scoperto la scienza vera dei movimenti o accettato la sua. I soci di essa potevano radunarsi, confrontare le loro ricerche, sperimentare a volontà: non avrebbero fatto alcun progresso se non avessero seguito i suoi principî. « Delle cose che si fanno per mezzo del moto, si debbono ricercare le cause per mezzo della conoscenza del moto; la quale conoscenza, la parte più nobile della geometria, finora è intatta; se non in quanto io ho fino a un certo punto preceduto in questa via coloro che si sforzano di conseguire non la vittoria, ma la verità . . . [I membri della Società] mostrano macchine nuove, per mettere in mostra il loro vuoto e mirabili sciocchezze; come fanno coloro che portano in giro animali esotici, da vedersi a pagamento ». (Lettera al Sorbière, premessa al *De Natura Aeris: O. L.* IV, pp. 236-37). Chiunque ha messo da parte danaro, può fare costruire strumenti, procurarsi i migliori telescopi e così via; certo è cosa lodevole fare spese per simili svaghi curiosi o utili, ma ciò non costituisce motivo di lode per un filosofo, sebbene coloro che agiscono così passino per versati in tutti i rami della filosofia naturale agli occhi della moltitudine, che è incapace di giudicare. E ciò che si dice per l'ottica si applica a tutte le altre arti, perchè non si potrà chiamare filosofo chiunque porta d'oltre i mari un nuovo liquore o un nuovo congegno; altrimenti non soltanto gli apoticari e i giardinieri, ma anche molti altri operai concorreranno e otterranno il premio. Quando i membri della Società delle Scienze si occuperanno della teoria del movimento come ho fatto io, scrive l'Hobbes, si potrà aspettare da loro e dai

loro registri la conoscenza di qualche causa degli avvenimenti naturali, ma non prima (*Considerations upon the Reputation of Th. Hobbes: E. W.* IV. pp. 436-37). Queste parole non significano che il materiale empirico, per sè privo di valore scientifico, può acquistarlo grazie a un'interpretazione razionale fondata sulla teoria del movimento, perchè l'Hobbes respinge l'intima compenetrazione del pensiero e dell'esperienza che Bacone e Galileo avevano richiesto, ponendo nell'esperimento attivo il criterio di verificazione dell'ipotesi. La vera conoscenza scientifica per l'Hobbes si esaurisce nella geometria e nella cinematica, che però, applicate ai fenomeni particolari, non permettono mai di superare la sfera della possibilità. È ben vero che egli riconosce che, per la necessità di far uso della geometria (in quanto conoscenza della quantità) nello studio particolare delle cose naturali, anche il fisico deve giungere a dimostrare qualche cosa *a priori*, sicchè la sua scienza, fondata su quella geometrica, si suole porre tra le matematiche miste (o applicate), che debbono considerare qualche proprietà dell'oggetto studiato, come fanno anche l'astronomia e la musica (*De Homine* c. 10,5: *O. L.* II, pp. 93-94): ma anche qui, il carattere di necessità appartiene alla dimostrazione in quanto tale, perchè ciò che riguarda la conoscenza delle cause naturali non perde mai il suo carattere ipotetico. Osservazioni simili si dovrebbero ripetere per la scienza politica. Infatti, sebbene i suoi principî dovrebbero, se fosse realizzabile l'ideale di una perfetta e integrale scienza dimostrativa, essere derivati sinteticamente dai primi principî della filosofia, nel fatto ciò non può avvenire, se non altro appunto perchè la fisica non può superare i limiti della probabilità; a ciò poi si deve aggiungere

la difficoltà (anzi l'impossibilità) che si presenta quando si pretende di ridurre i processi del senso e del pensiero a movimenti organici. Lo stesso Hobbes del resto fu costretto a partire dall'analisi per ridiscendere sinteticamente alla determinazione delle norme politiche, che in tal modo si giustificano in quanto appaiono fondate sulle tendenze più profonde della natura umana. Ora il momento analitico che precede il sintetico dovrebbe anche in questo caso avere il carattere che gli appartiene quando è adoperato nella ricerca delle cause dei fenomeni particolari del mondo fisico e perciò non costituirebbe mai una vera e propria dimostrazione scientifica. Per contro, l'Hobbes nello studio del metodo d'insegnamento, cioè della dimostrazione, non parla della scienza politica (ad eccezione della deduzione che prende per punto di partenza le leggi positive) e si occupa invece del procedimento analitico-sintetico di essa a proposito del metodo d'invenzione, ma non osserva che tale scienza deve contentarsi, al pari della fisica, di giungere a cause ipotetiche. Esiste dunque tra i due casi una differenza importantissima, che però male si spiega quando si ricorda che ogni ragionamento che va dai fenomeni dell'esperienza ai principî è inferiore alla vera e propria dimostrazione. È ben vero che l'Hobbes cade in un gravissimo equivoco affermando che la filosofia civile è dimostrabile in quanto i suoi principî (le leggi e i patti) sono stati creati da noi, perchè altro è applicare norme positive di diritto a casi particolari, altro è fondare analiticamente sulle tendenze generali della natura umana le prime origini dello stato e del giure; e si può ammettere che questo scambio contribuisse a nascondergli la natura ipotetica che, secondo le sue teorie, doveva sempre conservare lo stu-

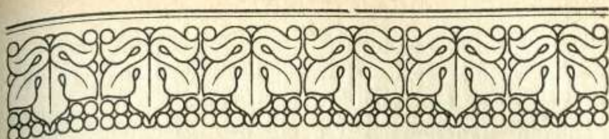
dio della vita giuridica e politica; ma probabilmente altri motivi dovevano agire, anche oscuramente, per determinare una valutazione così profondamente diversa di due discipline, la fisica e la scienza politica che pure adoperano lo stesso metodo di ricerca. Infatti le cause dei fenomeni naturali, create da Dio, non da noi e a noi esteriori, ci sono ignote e sappiamo solamente che debbono consistere in qualche processo di movimento, mentre quelle da cui dipendono i principî della politica sono interne a noi, sono moti dell'anima nostra, che sono conosciuti per esperienza diretta; se non posseggono l'evidenza razionale dei *naturae nota* e non hanno la certezza che proverrebbe loro da una dimostrazione che da essi li derivasse, sono però conosciute in sè stesse. Si potrebbe osservare sempre che è dubbio che le norme politiche risultino effettivamente da quei moti dell'anima umana su cui, secondo l'Hobbes, esse poggiano perchè anche in questo caso, come in quello dei fenomeni naturali, gli stessi effetti possono essere prodotti da cause molteplici; ma egli evidentemente è convinto che questo non si debba dire, perchè certe relazioni di fatti (per esempio, la necessità di un potere che freni le tendenze spontanee degli uomini per impedire la lotta di tutti contro tutti) sono provate indiscutibilmente dall'esperienza di ciascuno, e inoltre occorre ammettere determinate condizioni per poter dare ragione dell'esistenza dello stato e delle leggi in modo esauriente. Per conseguenza, la filosofia politica non ha il carattere ipotetico della fisica, sebbene non possegga la certezza che le scienze puramente dimostrative debbono al fatto che gli oggetti loro sono creazioni della mente che li studia la quale perciò ne conosce pienamente le cause: quelli della prima disciplina

sono bensì il prodotto dell'attività umana, ma essa è tale che in gran parte non può essere direttamente sperimentata, perchè appartiene alla storia passata dell'umanità. In ogni modo, anche se i fatti non si sono svolti precisamente come esigerebbe una spiegazione razionale, ciò che importa è che una sola interpretazione può dar ragione in modo soddisfacente degli ordinamenti giuridici o politici, mentre varie sono quelle che la fisica potrebbe trovare: nel secondo caso la scienza dice soltanto quali cause *possano* aver generato certi effetti, nel primo indica quali *debbano* averli prodotti.

Da quanto si è detto, mentre risulta l'infondatezza dell'opinione che attribuisce all'Hobbes una teoria convenzionalista della scienza, segue anche una fortissima limitazione della sfera assegnata alla vera e propria conoscenza scientifica e la rinuncia a molte delle aspirazioni primitive dell'autore. Appunto perchè la scienza richiede una dimostrazione rigorosa (la conoscenza degli effetti per mezzo delle cause) che è possibile solamente quando noi stessi siamo in grado di creare gli oggetti, essa si limita alla geometria e alla cinematica, che l'Hobbes, pure distinguendo in teoria, fonde nella trattazione che ne da, e alla parte della filosofia politica, o veramente della giuridica, che dalle leggi, accolte come un *prius*, deriva applicazioni a casi particolari. In ultimo, quindi, la scienza dimostrativa resta in gran parte nei confini tradizionali della conoscenza matematica e giuridica, e se a questa si aggiunge la teoria generale del movimento, ciò avviene per una snaturazione della stessa geometria, perchè questa può, almeno in apparenza, comunicare la sua certezza alla cinematica soltanto in quanto le si subordina e rinuncia ai propri caratteri specifici. Quanto alla scienza giuridica, che

nel suo svolgimento storico aveva assunto attraverso i secoli natura sempre più rigorosamente dimostrativa, si può ricordare che già Bacone ne aveva riconosciuto la struttura deduttiva. La più ampia parte del sistema dell'Hobbes (la fisica, la scienza dell'uomo, la politica) deve rinunciare alla certezza che egli aveva sognato di conferirle; e non si deve dimenticare che il pensatore che molto probabilmente era stato indotto a costruire la sua filosofia organicamente dal desiderio di dare alla teoria politica il rigore perfetto delle matematiche, deducendola dalla conoscenza della natura umana e in ultimo da una teoria geometrica del movimento, dovette poi, pur continuando ad affermare che questa legittimazione razionale era possibile, contentarsi di quel procedimento analitico-sintetico che avrebbe potuto adoperare anche senza occuparsi per un solo momento della geometria e della cinematica, e in generale della nuova scienza esatta del mondo fisico. Così il sistema razionale di tutta la realtà rimase un piano non realizzato, anzi riconosciuto irrealizzabile, e la scienza politica, che avrebbe dovuto legittimarsi fondandosi sui principî primi della filosofia, non potè trovare quella base che l'Hobbes aveva sperato di arrecarle quando si era consacrato agli studi della matematica e della nuova scienza meccanica della natura.

IL SISTEMA FILOSOFICO



PARTE I.

La filosofia naturale

Capitolo V.

La filosofia prima. Cenni su la geometria, la teoria del movimento e la fisica.

Alla teoria logica segue la *filosofia prima*, che deve offrire le definizioni dei concetti fondamentali (*De Corp.* p. I, c. 6, 17: *O. L.* I, p. 77) o, ciò che è lo stesso, dei nomi più generali (*Six Lessons*: *E W.* VII, p. 226; *Lev.* p. IV, c. 46: pp. 523-24) ossia degli accidenti universali e delle loro cause (cfr. *De Corp.* p. I, c. 6, 6: *O. L.* I, p. 62). Però su questo punto l'Hobbes non si esprime sempre nello stesso modo, perchè talvolta assegna a quella disciplina l'ufficio di formare le definizioni di cui può far uso qualsiasi scienza (*Six Lessons*: ivi, p. 222), e il *Leviathan* a una dottrina ricordata or ora aggiunge che la filosofia prima deve dare le definizioni che sono necessarie per spiegare le concezioni che riguardano la natura e la generazione dei corpi (testo citato: p. 524). Per le premesse metafi-

siche dell'Hobbes, questa tesi coincide con l'altra che quella scienza ha l'ufficio di formulare le definizioni dei concetti fondamentali; ma resta dubbio se essi debbano coincidere con quelli degli accidenti comuni a tutti i corpi, di cui, per di più, la causa deve riporsi in un movimento. L'esame di questa parte mostrerà anzi che l'Hobbes, se rimane fedele al primo programma, non riesce a conformarsi al secondo, il quale però sarebbe richiesto dall'esigenza di adoperare da prima un processo d'analisi che va dai fenomeni ai principî primi, evidenti per sè, che debbono essere estratti dagli esseri individuali in cui sono inclusi; ora la dottrina metodologica esige appunto che quei principî abbiano il carattere di accidenti universali.

L'Hobbes pone come inizio della filosofia prima la supposizione della distruzione generale dell'universo, ad eccezione di un singolo individuo umano; questi allora conserverà le idee (cioè la memoria e l'immaginazione) del mondo e di tutti i corpi che precedentemente aveva percepito con qualche senso e inoltre del loro ordinamento e delle loro parti. Sebbene si tratti di idee e di fantasmi che si svolgono nell'interno di colui che se li immagina, appariranno però a lui come cose esterne indipendenti dal potere della sua mente; egli perciò potrà assegnare loro dei nomi e compiere su di essi processi di attenzione e di composizione, ossia potrà ragionare su di essi: infatti, distrutte le altre cose, quell'uomo potrà fare oggetto di pensiero e di ragionamento esclusivamente il passato. Infatti, quando noi ragioniamo, abbiamo sempre per oggetto i nostri fantasmi, i quali possono essere considerati sotto un duplice aspetto, o in quanto accidenti interni della mente (come avviene quando si studiano le fa-

coltà dell'anima) o in quanto specie, o immagini, di cose esterne che, pure non esistendo, sembrano esistere, ossia avere un essere fuori di noi; e in questo secondo modo si debbono adesso esaminare (*De Corp.* p. II, c. 7, 1: *O. L.* I, pp. 81-82). Ora, se ricordiamo qualche cosa che esisteva prima della supposta distruzione di tutto l'universo e non consideriamo quale essa fosse, ma soltanto che esisteva fuori di noi («quod erat extra animum»), abbiamo una concezione di ciò che chiamiamo *spazio*: esso è senza dubbio immaginario, perchè non è che un fantasma, ma è quello cui tutti danno tale nome; infatti, è chiamato così non perchè è occupato, ma perchè può esserlo. Lo possiamo quindi definire dicendo che «*lo spazio è il fantasma di una cosa esistente in quanto esistente*» («*spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis*»); ossia è il fantasma di una cosa in cui non si considera alcun accidente, ad eccezione del suo apparire al di fuori di chi se la immagina (*De Corp.* ivi, 2: pp. 82-83). Nello stesso modo che il fantasma della propria grandezza, il corpo lascia nella mente quello del proprio movimento, cioè l'idea di un corpo che con successione continua passa attraverso spazi diversi. Dicendo che questa idea o fantasma è il tempo, l'Hobbes è convinto di non allontanarsi dal linguaggio comune degli uomini e di non scostarsi molto dalla definizione di Aristotele. I primi riconoscono che l'anno è tempo, ma non ammettono che sia un accidente o un'affezione di qualche corpo e debbono perciò riconoscere che non può trovarsi nelle cose stesse, ma nel pensiero della mente: infatti, quando parlano dei tempi dei loro antenati estinti, non giudicano certo che abbiano sede diversa dalla memoria di coloro che il ricordano. Il giorno, il mese, l'anno sono esclusiva-

mente nomi di calcoli (ragionamenti) fatti nella mente. Quindi « *il tempo è il fantasma del movimento, in quanto nel movimento immaginiamo il prima e il poi, ossia la successione* » (« *tempus est phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius, sive successionem* »). Siccome il numerare è un atto della mente, questa definizione concorda con l'aristotelica, perchè dire « il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi » equivale ad affermare che è il fantasma del movimento numerato; però la seconda definizione è più esatta di quella di Aristotele, perchè il tempo si misura col movimento, non viceversa (ivi, 3: pp. 83-84; cfr. p. II, c. 8, 16: p. 101). A torto si è voluto scorgere nella supposizione di un mondo di immagini che sopravvive alla immaginata distruzione dell'universo reale un principio che, svolto logicamente, doveva condurre a una concezione idealistica, anzi a un radicale soggettivismo e nelle definizioni dello spazio e del tempo, un antecedente, anche remoto, della teoria kantiana che li intende come forme soggettive dell'intuizione che non si possono attribuire alle cose in sè.[1] Come ha particolarmente messo in rilievo il Frischeisen-Köhler, la tesi realistica è il presupposto di quella che si può chiamare la deduzione hobbesiana delle categorie.[2] Come si è ricor-

---

1 Per il primo punto, v. ad esempio G. Lyon, *La philosophie de Hobbes* (Paris, 1893), pp. 56-57; per ambedue, Leslie Stephen, *Hobbes* (London, 1904) p. 99. Cfr. G. Sortais, *op. cit.* p. 410 sg. Invece A. E. Taylor, *Th. Hobbes* (London, 1908), p. 53, osserva giustamente che lo spazio e il tempo non sono per l'Hobbes forme universali della percezione impresse dalla mente su un molteplice sensibile, ma elementi costitutivi dello stesso molteplice.

2 In Festschrift F. A. Riehl, p. 285 sgg.

dato, l'Hobbes è convinto che «originariamente tutte le concezioni procedono dalle azioni della cosa esterna, di cui sono la concezione» (*Elem. of Law.* p. I, c. 2: p. 3) e perciò le immagini che permangono dopo l'ipotetico annientamento del mondo presuppongono l'azione degli oggetti che lo costituivano sull'unico soggetto cosciente rimasto, concepito come un organismo vivente e animato; anche lo spazio e il tempo, al pari di tutti i fantasmi, implicano necessariamente l'esistenza e l'attività anteriori di cause esterne, il primo della quantità estesa, il secondo, del movimento di un corpo reale. Appunto per ciò abbiamo dovuto premettere a tutto questo studio l'esame dei presupposti metafisici del sistema. Però si può dubitare se l'Hobbes abbia interpretato giustamente i concetti dello spazio e del tempo e se, soprattutto, abbia raggiunto gli scopi che si era proposto. Per il secondo in particolare si può chiedere se lo si possa collegare soltanto col movimento spaziale dei corpi materiali o se invece lo si debba porre in relazione, prima di tutto, col fluire della vita cosciente, la cui successione viene poi proiettata anche nel mondo esterno. Sopratutto, si può osservare che spazio e tempo non costituiscono (come pure sarebbe richiesto dalla finalità che l'Hobbes assegna alla ricerca analitica che deve condurre agli universali) accidenti inclusi nei particolari, di cui tutti i corpi partecipano: anzi, propriamente non si vede nemmeno come lo spazio immaginario che uno di essi non riempie, ma può riempire, e il tempo inteso come l'immagine di un movimento si possano in qualche modo chiamare accidenti come l'estensione e il movimento stesso e meno che mai si intende come del primo si debba ritenere causa il moto, che pure

lo è di tutti gli universali. Se in questa trattazione l'Hobbes ha cercato veramente di definire i concetti fondamentali, ossia quelli che sono necessari per spiegare le concezioni che riguardano la natura e la generazione dei corpi, non sembra che sia rimasto fedele alla sua determinazione dell'ufficio proprio della ricerca analitica. Qualche cosa di simile si deve ripetere anche per altre definizioni, cominciando da quelle (che seguono immediatamente le già esaminate) di parte, di unità, di numero, di tutto. Uno spazio è chiamato parte di un altro spazio, un tempo, di un altro tempo, quando questo contiene quello e altro ancora: quindi fare delle parti, ossia dividere lo spazio e il tempo significa soltanto considerare entro di essi prima questo, poi quello, formando così tanti concetti quante sono le parti che vengono fatte; e questi concetti si aggiungono all'idea di ciò che deve essere diviso. La divisione di cui ora si parla non è materiale, ma intellettuale, non è opera delle mani, ma della mente, perchè consiste non nella separazione effettiva di uno spazio o di un tempo da un altro, ma in una pluralità di atti di pensiero con cui si considera ciò che si viene dividendo (*De Corp.* p. II, c. 7, 4-5: *O. L.* I, p. 85). Si chiama uno lo spazio o il tempo che si considera fra altri, cioè come uno fra essi (ivi, 6). Il numero è uno e uno (numero binario), o uno, uno e uno (numero ternario) e così via; ossia è più unità («est unitates»), una pluralità di unità (ivi, 7: pp. 85-86). La tendenza a ridurre la quantità numerica discreta a quella estesa continua, cioè l'aritmetica alla geometria, si accentua in un altro testo che scrive: «Quoniam magnitudo quaelibet data dividi potest in partes quotlibet aliquotas . . . manifestum est arithmeticam in

geometria contineri» *Examinatio et Emendatio* Dial. I: *O. L.* IV, p. 28).

In questo modo anche gli enti aritmetici vengono ridotti a quelli che l'Hobbes considera gli accidenti del corpo, lo spazio e il tempo. Egli, che ha sostenuto asprissime polemiche coi matematici del tempo suo per combattere l'applicazione dei simboli algebrici alla geometria, ha seguito così le direttive della sua metafisica materialista, sforzandosi di far provenire, in ultima analisi, dal corpo materiale quelle che appaiono le costruzioni del pensiero puro: è vero però che non ha affatto raggiunto lo scopo, perchè l'unità e il numero si possono considerare in modo del tutto indipendente da qualsiasi contenuto materiale (anche i contenuti mentali si possono concepire come unità numerabili). Il comporre lo spazio con spazi, il tempo con tempi consiste nel considerare da prima gli elementi successivamente e poi tutti insieme come una sola unità che si chiama il tutto, di cui essi sono le parti quando vengono prese separatamente, grazie alla divisione di quello, sicchè il tutto e tutte le sue parti prese insieme coincidono. Al pari della divisione, la composizione si può concepire soltanto mentalmente: così tutti gli uomini, sebbene separati nei tempi e nei luoghi, considerati insieme sono tutto il genere umano: da ciò segue che si può giustamente chiamare un tutto solamente ciò che si pensa composto di parti e divisibile in esse e che, per conseguenza, negando che qualche cosa sia divisibile e possa avere parti, si nega che sia un tutto (*De Corp.* ivi, 8-9: pp. 86-87). Da ciò segue anche che «nessun infinito si può dire o un tutto, o un'unità» (ivi, 12,: titolo: p. 88). Ciò si può applicare, per esempio, a uno spazio e a un tempo infiniti: essi

non si possono comporre con parti, perchè queste sono sempre finite e perciò prese insieme formeranno sempre una totalità ugualmente finita; non si può dire che siano unità, perchè questa denominazione implica sempre un confronto con altro e due spazi o due tempi infiniti sono inintelligibili. Quando poi si chiede se il mondo sia finito o infinito, non si pensa alcunchè corrispondente al nome *mondo*, perchè tutto ciò che si immagina ha un limite, o nelle stelle fisse, o nella sfera nona, o nella decima, o nella millesima (ivi, 12: pp. 88-89). L'affermazione abituale che lo spazio e il tempo sono divisibili all'infinito deve intendersi non nel senso che si possa fare qualche divisione infinita o eterna, ma in questo: « Tutto ciò che si divide, si divide in parti ancora divisibili », oppure: Non si da un minimo divisibile » (ivi, 13,: p. 89).

Finora si è considerato uno spazio puramente immaginario, ossia ciò che rimane dopo la distruzione di tutti i corpi che precedentemente lo occupavano; un tempo che è l'immagine del moto di tali esseri passati ormai nel nulla: e si è visto come atti del pensiero abbiano prodotto in quei due fantasmi alcune determinazioni generalissime (la divisione in parti, l'unità, il numero, la composizione, il tutto...) che, sebbene necessarie per dar ragione del mondo corporeo reale, non appaiono fornite del carattere di accidenti universali di cui tutti i corpi partecipano. Ora si tratta di passare a quella realtà che costituiva il presupposto della ricerca precedente. « Supponiamo poi che alcuna delle cose [supposte distrutte] sia di nuovo ricostituita o nuovamente creata; è perciò necessario che quella cosa creata o ricostituita, non soltanto occupi qualche parte del detto spazio o con essa coincida e le si coe-

stenda, ma anche che non dipenda dalla nostra immaginazione. Questo è appunto ciò che si suole chiamare *corpo*, per la sua estensione; *sussistente per sè*, per l'indipendenza sua dal nostro pensiero; ed *esistente*, poichè sussiste fuori di noi; infine *sostrato* e *soggetto* (*suppositum* et *subjectum*) perchè appare estendersi e essere posto sotto uno spazio immaginario, talchè si conosce non coi sensi, ma soltanto con la ragione che ivi è qualche cosa. Pertanto la definizione del corpo è questa, *corpo è tutto ciò che non dipendendo dal nostro pensiero coincide o si coestende con qualche parte dello spazio* » (*De Corp.* p. II, c. 8, 1: *O. L.* I, pp. 90-91). L'estensione del corpo è la sua grandezza o ciò che alcuni chiamano lo *spazio reale;* ma tale grandezza non dipende dal nostro pensiero come lo spazio immaginario perchè questo è effetto, mentre quella è causa del pensiero stesso. Infatti, lo spazio immaginario è un accidente della mente mentre invece la grandezza lo è di un corpo che esiste fuori del pensiero (« hoc animi, illa corporis extra animum existentis accidens est »: ivi, 4: p. 93). Ciò prova chiaramente che il mondo corporeo reale, con l'estensione e il movimento, è presupposto da tutta l'ipotesi precedente, sicchè non vi è ragione di affermare con qualche espositore che il passaggio dallo spazio immaginario alla realtà avviene senza che l'Hobbes cerchi di giustificare l'oggettività che attribuisce alla nozione del corpo che è introdotta a questo punto.[1] Precisamente perchè le dottrine metafisiche costituiscono il presupposto di tutta la costruzione, abbiamo esposto precedentemente molte concezioni di cui l'Hobbes parla in questa parte della filosofia

[1] V. Lyon, *op. cit.* p. 63.

prima, definendo i concetti di accidente, di movimento, di generazione e di distruzione, di essenza, di forma, di materia, di materia prima (*De Corp.* p. II, c. 8), di causa e di effetto (ivi, c. 9), di potenza e di atto (ivi, c. 10) e formulando la sua dottrina rigidamente deterministica (ivi, cc. 9-10).

Sorvolando sulla trattazione *De Eodem et Diverso* (c. 11), che include quella della relazione e delle sue forme, notiamo che la filosofia prima contiene capitoli (12-14) che studiano argomenti matematici, soprattutto geometrici (*De Quantitate; De Analogismo sive de eadem Ratione* [Dei rapporti e delle loro uguaglianze, ossia delle proporzioni]; *De Recto, Curvo, Angulo, et Figura*). Quando poi nella terza parte (*De Rationibus Motuum, et Magnitudinum*) l'Hobbes passa alla geometria, la tratta insieme alla teoria del movimento, o cinematica, mentre nel suo programma generale distingue i due argomenti. Senza occuparci particolarmente di questa parte, in cui egli si sforza di scoprire la quadratura del circolo, ci limitiamo ad osservare che era necessariamente portato dalla sua metafisica materialistica e meccanicistica a collegare quelle due scienze, per subordinare la geometria pura alla teoria del movimento. Se la prima, come scienza degli effetti del moto per sè preso, è il fondamento della cinematica, ha però per oggetto enti (linee e figure) che, insieme con le loro proprietà, sono prodotti da movimenti di corpi di cui sono considerati soltanto alcuni aspetti: la linea è generata dal moto di un punto, che è non un indivisibile, ma un indiviso, ossia un corpo di cui non si considera alcuna grandezza, la superficie, da quello di una linea, che è un corpo in cui si considera solamente la lunghezza; se in un corpo che si muove

si riguarda esclusivamente la superficie, si forma il solido (*De Corp.* p. II, c. 8, 12: *O. L.* I, pp. 98-99; III, 15, 2: p. 177; *Examinatio et Emendatio* Dial. I-II: *O. L.* IV, pp. 33; 56-58; 66; *De Principiis* ecc. 1-3: ivi, pp. 391-93; *Six Lessons: E. W.* VII, pp. 201 sg.; 213 sgg.; 317 sg.). In questa maniera la geometria rientra nella concezione materialistica hobbesiana perchè per essa si muovono solamente i corpi. Da ciò risulta che non è una semplice esigenza logico-metodologica che spinge l'Hobbes a condannare, perchè prive di carattere genetico, le definizioni euclidee e a esigere, in generale, che la geometria proceda sempre costruendo i suoi enti per mezzo del movimento; per le stesse ragioni, egli fa entrare nella scienza geometrica il tempo (*Six Lessons*: *E. W.* VII, p. 242), perchè soltanto in esso si può concepire il moto (*De Corp.* p. II, c. 8, 10; *O. L.* I, p. 97). Se abbia diritto di procedere così è dubbio, perchè sotto il rispetto rigorosamente logico le costruzioni geometriche si valgono di un movimento che esclude la vera e propria successione temporale, perchè il prima e il poi che vi appaiono sono ben distinti dal tempo della fisica. Con questa fusione della geometria e della cinematica, però, l'Hobbes poteva credere di avere arrecato alla seconda, come scienza della realtà, il carattere aprioristico della prima, senza nemmeno proporsi il problema se e come costruzioni fatte soltanto dal pensiero e nel pensiero [1]

1 « Qui figuras definiunt, ideas quae in animo sunt, non ipsa corpora respiciunt: et ex iis quae imaginantur *fieri*, deducunt proprietates factorum similium, a quocunque et quomodocunque facta sunt » (*Examinatio et Emendatio* Dial. II: *O. L.* IV, p. 87).

possano avere validità necessaria anche nel mondo dell'esperienza fenomenica, sia pure considerata nella sua struttura generale. Anche delle teorie fisiche non occorre trattare in particolare; basterà dire che, siccome la fisica è lo studio dei fenomeni della natura, e ricerca le cause che possono averli prodotti, e dei fenomeni è principio di conoscenza il senso (la percezione è causa delle qualità sensibili in quanto ce le fa conoscere), l'Hobbes comincia questa parte con l'indagine delle sue cause e la trattazione di altri processi coscienti (immaginazione e forme della vita affettivo-volitiva).

Capitolo VI.

La psicologia.

I. — Studio della facoltà conoscitiva.

Dello studio generale del senso si è parlato a proposito delle premesse metafisiche del sistema: di quello particolare ci occuperemo tra breve esaminando la psicologia, che l'Hobbes ha esposto in più scritti, senza però riuscire mai a presentare in modo definitivo le sue dottrine. Alle trattazioni dei primi capitoli degli *Elements of Law* e del *Leviathan* seguono quella, ora ricordata, del *De Corpore* e l'altra dei capitoli 10-15 del *De Homine*, che del resto riassume in parte (per i processi affettivo-volitivi) l'opera precedente. Lo studio dell'Hobbes, stando ai titoli dei suoi scritti (*Human Nature, De Homine*), non è puramente psicologico, ma antropologico; però in realtà egli si occupa dei problemi psicologici in modo quasi esclusivo. Nel *De Homine* lo studio dell'organismo è ridotto a poche indicazioni generalissime e negli *Elements of Law* è accennato con pochissime parole. La natura umana, scrive l'Hobbes, risulta della somma delle sue facoltà o poteri naturali, che si possono dividere in quelli del corpo e della mente; siccome l'anatomia minuta dei primi non è ne-

cessaria per il suo scopo, si limita a ridurli a tre: nutritivo, motore e generatore (*Elem. of Law* p. I, c. 1, 4-6: p. 2). Per contro, lo studio psicologico dei processi coscienti è intimamente collegato con quello fisiologico degli organi correlativi; ciò del resto è naturale, perchè per l'Hobbes i fenomeni psichici si spiegano in quanto si riducono a movimenti dell'organismo.

Le facoltà della mente si dividono in conoscitiva (o immaginativa o concettiva) e motrice. Il potere conoscitivo è quello per cui siamo capaci di avere delle qualità delle cose esterne, immagini o rappresentazioni che ricevono anche i nomi di concezioni, immaginazioni, idee, notizie o conoscenze (ivi, 7-8: p. 2): questi fenomeni, come sappiamo, procedono tutti dall'azione della cosa rappresentata: quando questa è presente, la concezione si chiama senso e ciò che la produce, oggetto del senso (*Elem. of Law* p. I, c. 2, 1-2: p. 3; *Lev.* p. I, c. 1: p. 11). Accenniamo appena all'ampia dimostrazione che l'Hobbes da della soggettività delle qualità sensibili che negli oggetti consistono in movimenti che ne producono altri in noi, assumendovi l'aspetto di apparenze (o rappresentazioni) (*Elem. of Law* p. I, c. 2, 3-10: pp. 3-7; *Lev.* ivi), per ritornare su un punto importante della psicologia hobbesiana, che è messo in rilievo nel *De Corpore*. Per comprendere che la percezione sensibile (*sensio*) implica sempre la memoria di una certa varietà di ricordi e consiste in processi di confronto e di distinzione, e perciò, in quanto avvertimento di una differenza, è un giudizio, facciamo l'ipotesi che un uomo, fornito di organi visivi normali, ma privo di tutti gli altri sensi, consideri sempre la stessa cosa, che gli appaia sempre con lo stesso colore e con la stessa forma, senza il minimo

cambiamento: diremo che vede davvero? A parere dell'Hobbes si può affermare che è attonito e forse che guarda, ma con occhio stupido, non che vede: «adeo sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt» (*De Corp.* p. IV, c. 25, 5: *O. L.* I, p. 321). Inoltre, non si possono percepire insieme più cose nello stesso tempo, tanto è vero che quando un oggetto agisce fortemente col suo movimento su un senso, lo rende insensibile a tutti gli altri: quindi, sebbene ogni percezione sia un conato dell'organo interno verso l'esterno, non ogni conato è una percezione, ma soltanto quello che emerge e predomina con la sua veemenza sugli altri che oscura, impedendoci di avvertire i loro fantasmi, nello stesso modo che lo splendore del sole offusca la luce delle altre stelle (*De Corp.* ivi, 6: pp. 321-22).

Come l'acqua stagnante, messa in movimento dall'urto di una pietra o dal soffio del vento, non si quieta col cessare dell'impulso, così l'effetto prodotto dall'oggetto sul cervello non finisce appena esso non agisce più sugli organi; ossia, sebbene la percezione sensibile (*sensio*) sia sparita, ne rimane l'immagine o concezione, che però, nello stato di veglia, è più oscura di quella perchè vi è sempre qualche oggetto che continuamente sollecita i nostri organi sensori e così mantiene lo spirito in un moto più intenso, per il quale il più debole non appare facilmente. Si ha così la fantasia o immaginazione, che si può definire la concezione che resta e a poco a poco illanguidisce dopo l'atto del senso; ossia è una percezione sensibile indebolita (*Elem. of Law* p. I, c. 3, 1: p. 8; *Lev.* p. I, c. 2: p. 13; *De Corp.* p. IV, c. 25, 7: *O. L.* I, pp. 322-24). Il decadere della percezione nella veglia

è simile all'oscuramento che la luce solare produce in quella delle stelle, che però continuano a esercitare la loro azione sia di giorno che di notte; però, siccome, tra i molti eccitamenti che i nostri organi ricevono dai corpi esterni, è sensibile solamente il predominante, il prevalere dell'azione del sole fa sì che non siamo modificati da quella degli altri corpi celesti; quindi, allorchè un oggetto si allontana dall'occhio, l'impressione sua persiste, ma, per l'apparire di altri che agiscono su di noi, l'immagine del primo è oscurata e indebolita. Per conseguenza, correlativamente al tempo che è passato dopo la percezione dell'oggetto, è debole la immaginazione che ne abbiamo, perchè, modificandosi continuamente l'organismo, si vengono distruggendo le parti che nella percezione erano state mosse: la distanza temporale produce un fatto simile a quello determinato dalla spaziale, perchè l'una cancella gradatamente molti elementi già percepiti, l'altra impedisce che si distinguano molti particolari delle cose. Ciò che si chiama immaginazione o fantasia, quando si considerano i fantasmi per sè, quali sono, si denomina invece memoria quando si riguardano come logorati dal tempo; si tratta di una differenza non delle cose ma del nostro modo di considerarle, ossia, è una stessa cosa che viene designata con nomi diversi (*Elem. of Law* ivi, 7: pp. 11-12; *Lev.* ivi: pp. 13-14; *De Corp.* ivi, 8: pp. 324-25). L'immaginazione riguarda sempre cose che sono state percepite, o tutte insieme o nelle loro parti, col senso: nel primo caso, che presenta l'immagine dell'oggetto intero (ad es., di un uomo), si ha l'immaginazione semplice; nel secondo, che proviene dalla percezione di più parti, si ha quella composta, che è soltanto una finzione del-

l'animo: così componendo le immagini di un uomo e di un cavallo, formiamo quella di un centauro (*Lev.* ivi: pp. 14-15; *Elem. of Law* ivi, 4: p. 10). Le immaginazioni dei dormienti sono i sogni che, come tutte le altre, sono esistite nel senso. Siccome nel sonno (che è la privazione dell'atto del senso, di cui sussiste la potenzialità) gli oggetti esterni non agiscono più sugli organi per offuscare le immagini del passato, queste non sono oscure, ma forti e chiare come le percezioni con cui le scambia chi sogna: per quanto si è detto, i sogni debbono provenire dall'agitazione delle parti interne del corpo che, essendo collegate col cervello, lo rimettono in movimento, facendo sì che si eccitino di nuovo i moti prodotti dalle percezioni precedenti e poi assopite: vi è un'azione reciproca del cervello sulle parti vitali e di queste su quello. Così le differenze dei sogni dei giovani e dei vecchi (i secondi sono più penosi dei primi) derivano dalle differenze dell'organismo. I sogni di ira provengono dalle diverse azioni che le parti interne, in cui si trova un calore maggiore o minore, esercitano sul cervello: come quella passione riscalda il cuore, così il calore di questo produce sogni in cui appaiono immagini ostili e senso d'ira. Mentre nelle immaginazioni della veglia il movimento comincia dal cervello (come si vedrà meglio parlando delle passioni), nei sogni, esso parte dall'altra estremità, cioè, dagli organi interni. L'incoerenza caratteristica dei sogni deriva dal fatto che il cervello non è rimesso nel suo movimento in tutte le parti ugualmente; perciò i nostri pensieri sono simili a stelle che appaiono tra nubi che fuggono rapidamente (*Elem. of Law* ivi, 3: pp. 8-10: *Lev.* ivi: pp. 15-16; *De Corp.* ivi, 9: pp. 325-27).

Se le immagini dei sogni si collegano e si succedono in ragione dei movimenti che si eccitano nuovamente negli organi, lo stesso si deve dire per quelle della veglia. Infatti, siccome tutte le immagini sono movimenti che si svolgono entro di noi, costituiti dai residui di quelli prodotti dalla percezione sensibile, i moti che in essa si sono succeduti immediatamente persistono a seguirsi anche in seguito, quando è cessata l'azione degli oggetti sul senso; perciò, come non abbiamo rappresentazioni di cose non percepite precedentemente, così non avvertiamo transizioni dall'una di esse all'altra che non sia simile a una già sperimentata: per tale causa la successione dei nostri pensieri non è mai così casuale come può apparire. Questa sequela o serie di pensieri, che l'Hobbes denomina discorso mentale (o discursione) per distinguerlo dal verbale e che corrisponde a ciò che poi ha ricevuto il nome di associazione delle idee, presenta due forme, secondo che è irregolare o regolare. La prima è quella che si svolge senza guida o direzione, senza un fine da conseguire, perchè manca un pensiero appassionato che governi e indirizzi i pensieri che si succedono verso uno scopo desiderato, sicchè sembra che essi vadano vagabondando privi di relazione tra loro, come avviene nei sogni: questo aspetto assumono molto spesso le idee di coloro che sono soli e senza preoccupazioni. Tale apparente mancanza di rapporti deriva dal fatto che a uno stesso pensiero può seguirne ora uno, ora un altro, e perciò non si può mai sapere quale immagine succederà alla presente; soltanto è certo che sarà una di quelle che precedentemente essa aveva anteceduto. Però talvolta anche in questo vagabondaggio della mente possiamo renderci conto del modo in cui un' idea

nasce da un'altra; e per provare ciò l'Hobbes arreca un esempio che è rimasto classico nella psicologia della associazione. In una conversazione riguardante la guerra civile d'Inghilterra, alcuno fece la domanda (che pareva la più estranea di tutte all'argomento), quale fosse il valore del denaro romano: pure esisteva una connessione tra i pensieri di quell'uomo, perchè l'idea della guerra aveva fatto nascere quella del re Carlo I che i suoi sudditi (gli Scozzesi) avevano abbandonato al nemico, questa aveva prodotto l'altra di Gesù venduto agli Ebrei, da essa era sorto il pensiero dei trenta denari del tradimento di Giuda e di qui era stato facile il passaggio alla richiesta ricordata: e tutto ciò era avvenuto in un istante, perchè la mente è rapida. È più costante il discorso mentale del secondo genere, regolato da qualche fine desiderato, perchè l'impressione fatta dalle cose bramate o temute è vivida e permanente o, se non altro, ritorna presto e talvolta è tanto forte da rompere anche il sonno: ora il pensiero dello scopo fa nascere quello di un mezzo che l'esperienza precedente ha mostrato avere prodotto un effetto simile a quello che si desidera; l'idea di tale mezzo da origine a quella di un altro che permetta di conseguire il primo e così di seguito, finchè si giunge a qualche cosa che è in nostro potere che costituisce il punto di partenza da cui moviamo per arrivare alla meta. Siccome l'idea del fine si presenta sempre o spesso alla mente, i nostri pensieri, quando cominciano a errare, sono rapidamente ricondotti sulla loro strada. La serie regolare dei pensieri è duplice: l'una si presenta quando cerchiamo le cause e i mezzi che permettono di produrre un effetto immaginato, l'altra si ha quando si ricercano tutti gli effetti possibili che

una cosa rappresentata è capace di generare, ossia quando si indaga quale uso possiamo fare di essa. La prima è comune agli uomini e ai bruti, la seconda si incontra soltanto nell'uomo. In breve, il discorso mentale guidato da un fine è una ricerca, ossia è la facoltà dell'invenzione che i Latini chiamavano *sagacia* e *solertia;* è la caccia delle cause di qualche effetto presente o degli effetti di qualche causa pure presente:[1] si tratta sempre di scoprire gli uni o le altre per mezzo dei vestigi che hanno lasciato. Occorre quindi ricostruire l'intera serie delle immagini di cui fa parte il termine che si cerca, per poterlo scoprire grazie alle relazioni che lo uniscono agli altri: così se alcuno fa ricerca di una cosa perduta, va passando con la mente da luogo a luogo e da tempo a tempo, finchè giunge a quelli in cui la possedeva ancora: fissato così il limite dell'indagine, ridiscende col pensiero attraverso il tempo e lo spazio per scoprire l'azione o l'occasione che possa avere causato la perdita. È questa la facoltà dell'animo che si chiama reminiscenza. Invece talvolta alcuno desidera conoscere il risultato futuro di qualche azione (o la sua conseguenza) e perciò pensa a quelli di un'altra simile già compiuta e all'ordine con cui si sono succeduti, supponendo che ad azioni somiglianti seguiranno conseguenze che pure si assomiglieranno, come generalmente accade (*Lev.* p. I, c. 3: pp. 18-21; *Elem. of Law* p. I, c. 4, 1-6: pp. 13-15 [Il secondo scritto differisce alquanto dal primo]). « Nessuno può avere nella mente una concezione del futuro, perchè il futuro non è ancora. Ma delle nostre

---

[1] Cfr. la *Venatio Panis* in F. Bacone, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* l. V, 2.

concezioni del passato, noi facciamo un futuro; o piuttosto, chiamiamo il passato, futuro, relativamente » (*Elem. of Law* ivi, 7: p. 15). « Il *Presente* soltanto ha esistenza in Natura; le cose *passate* hanno esistenza esclusivamente nella Memoria, ma le cose *da venire* non hanno esistenza affatto; perchè il *Futuro* è soltanto una finzione della mente, che applica le conseguenze delle azioni passate, alle azioni che sono presenti » (*Lev.* ivi: p. 21). Questa proiezione dei rapporti offerti dal passato in un futuro costruito dalla mente, in cui unicamente esiste, fa sì che il ricordo sia trasformato in previsione delle cose avvenire e in aspettazione o presunzione del futuro. L'esperienza non è altro che il ricordo delle connessioni che il passato ha offerto tra certi antecedenti e certi conseguenti: la capacità di proiettarle nell'avvenire costituisce ciò che si chiama previsione, prudenza, previdenza e anche saggezza. È certo che quanto più larga è l'esperienza che alcuno ha del passato, tanto maggiore è la sua prudenza e tanto minore è il numero delle sue aspettazioni che non si verificano; però, sebbene si chiami prudenza questa capacità, il suo vero nome è congettura o presunzione; ed è assai fallace, per la difficoltà che vi è di considerare tutte le circostanze. Mai si raggiunge la piena certezza, perchè la vera previsione delle cose future, che è provvidenza, appartiene esclusivamente a Colui che con la sua volontà le fa avvenire e dal quale solamente procede in modo soprannaturale la profezia. Vi è pure una presunzione o congettura delle cose passate che si fonda sull'esperienza di altre, pure passate: così si pensa a ciò che ha preceduto un fatto presente considerando gli antecedenti che ha avuti già in altri casi. Ad esempio,

chi ha visto come uno stato fiorente sia piombato nella guerra civile e poi nella rovina, può, considerando lo sfacelo di un altro, congetturare che esso è stato preceduto da antecedenti simili: ma anche questa congettura ha la stessa incertezza dell'altra che riguarda il futuro (*Elem. of Law* ivi, 6-10: pp. 14-16; *Lev.* ivi: pp. 21-22). Si è osservato dal Lyon,[1] seguito dal Sortais,[2] che l'Hobbes applica la teoria della congettura ad avvenimenti della vita umana morale e politica (relazioni fra certe azioni, e pene e ricompense determinate; cause che producono le rovine degli stati); il secondo scrittore però riconosce che egli considera anche fatti della vita quotidiana (quando nota che le ceneri fanno supporre l'esistenza precedente del fuoco: *Elem. of Law* ivi, 8: p. 15): ma ambedue osservano che non riferisce quella dottrina alla determinazione delle leggi della natura. Effettivamente l'Hobbes, quando si occupa dello studio dei fenomeni fisici particolari, parla non della scoperta delle leggi, ma di quella delle loro cause possibili, e non crede che in ciò si possa superare il limite delle probabilità: l'unica differenza che si può riconoscere tra questo caso e il precedente è che qui si ha da fare con un procedimento superiore che si può chiamare, sebbene con forti limitazioni, scientifico, perchè cerca di mostrare come per mezzo di determinati movimenti dati fenomeni possano essere stati prodotti.

Ciò però suppone l'uso del linguaggio, che è condizione necessaria dell'esistenza del ragionamento e della scienza. Tutte le operazioni considerate sinora

---

1 *Op. cit.*, p. 106 (1).
2 *Op. cit.*, p. 349.

sono le uniche che si possono dire insite naturalmente nell'animo umano, sicchè per porle in esercizio occorrono esclusivamente queste condizioni: nascere uomo e avere l'uso dei cinque sensi: ora finchè ci si limita a tali attività (senso, immaginazione, serie dei pensieri) non si può dire che l'essere umano eccella sugli altri animali e nemmeno che se ne distingua per la prudenza, perchè vi sono bruti che a un anno osservano maggiormente e perseguono più prudentemente le cose che sono utili pei loro fini, di un fanciullo decenne. Le altre facoltà che sembrano veramente proprie dell'uomo non sono innate, ma acquisite e ampliate per mezzo dello studio e del lavoro diligente: hanno inizio nell'istruzione e nell'ammaestramento e derivano dalla scoperta del linguaggio, che permette all'uomo di perfezionare le proprie potenze naturali a tal punto da distinguersi dagli altri animali (*Lev.* ivi: p. 22). Senza il linguaggio, gli uomini non avrebbero posseduto nè stato, nè società, nè patti, nè pace, più degli altri animali (*Lev.* p. I, c. 4: p. 24). Per la connessione che pone tra il linguaggio, il ragionamento e la scienza, l'Hobbes può dire che i fanciulli, finchè non hanno acquistato l'uso del primo, non posseggono attualmente la ragione, e si chiamano creature ragionevoli solamente perchè hanno la potenzialità di acquistarne l'uso in futuro. Però nella maggior parte gli uomini, sebbene sappiano alquanto ragionare in alcune cose, come nel numerare, poco si servono della ragione nella vita comune in cui si dirigono, meglio o peggio, secondo le loro condizioni diverse di esperienza, di memoria, di inclinazioni; ma soprattutto sono governati dalla buona e dalla cattiva fortuna e dagli altrui errori; per ciò che è scienza e regola certa della loro condotta,

non sanno nemmeno che cosa siano. Però coloro che, privi di scienza, sono forniti della loro prudenza naturale, sono in migliori condizioni degli altri che, ragionando male o prestando fede a chi ragiona così, accettano leggi generali false e assurde, perchè l'ignoranza delle cause e delle leggi produce minori errori della fiducia in quelle che non sono veramente tali (*Lev*. p. I, c. 5: p. 37).

Capitolo VII.

La psicologia.

II. — **Studio della facoltà motrice (processi affettivo-volitivi).**

Limitandoci a questi pochi cenni su ciò che riguarda lo studio della ragione e della scienza, passiamo senz'altro a quello della facoltà del movimento volontario in cui l'Hobbes esamina insieme i processi affettivi e i volitivi: però, la trattazione che egli ne fa in opere diverse non assume sempre lo stesso aspetto, perchè talvolta mostra di distinguerli, tal'altra di identificarli. In certi testi, egli scrive che il movimento prodotto dall'oggetto esterno in qualche sostanza interna della testa (il cervello), movimento in cui consiste effettivamente la concezione o apparizione, non fermandosi là, ma procedendo al cuore, deve per necessità favorirvi o ostacolarvi il moto vitale. Nel primo caso si chiama diletto (*delight*), contento, piacere, ed è nella realtà un movimento intorno al cuore, e allora l'oggetto che ne è la causa si dice piacevole o dilettoso: nel secondo, si denomina pena. Riferiti ai loro oggetti, il piacere e la pena prendono il nome di amore e di odio. I movimenti in cui consistono sono

anche una sollecitazione o un impulso ad avvicinarsi all'oggetto o ad allontanarsene, cioè sono forme del conato (*endavour*) che è il principio interno del moto animale. Se l'oggetto è piaciuto si parla di appetito, nel caso opposto, di avversione, se si tratta di un dispiacere presente, di timore, se di uno futuro. « Sicchè piacere, amore e appetito, che è anche chiamato desiderio, sono diversi nomi per diverse maniere di considerare la stessa cosa » (*Elem. of Law* p. I, c. 7, 1-2: pp. 28-29). Il *Leviathan* distingue due movimenti propri degli animali: l'uno è il vitale che, cominciato alla loro generazione, continua senza interruzione per tutta la loro esistenza e che, pure assumendo aspetti diversi (ad es., nei processi del decorso del sangue, del battito del polso, della respirazione...), non richiede mai come condizione il concorso dell'immaginazione. L'altro è il movimento animale, detto anche volontario, (come il camminare, il parlare, il muovere qualche membro), che si conforma a un'immagine che da prima ha formato la mente. Che tali movimenti dipendano dall'immaginazione o almeno dalla percezione, è chiaro. Come si è detto, quest'ultima è un moto negli organi e nelle parti interne del corpo umano, il quale lascia dei residui nel fantasma: siccome il movimento volontario dipende sempre da qualche pensiero precedente, è evidente che l'immaginazione è in ogni caso il suo primo inizio interno. Si è già ricordato che i movimenti volontari, prima di manifestarsi nelle azioni visibili, hanno principio in piccoli moti interiori dell'organismo, i conati. Questi, quando si volgono verso la loro causa, si chiamano appetito o desiderio, quando se ne allontanano, avversione: e si tratta di movimenti non metaforici, come

dicono gli Scolastici, ma veri e propri. Gli uomini dicono di amare ciò che desiderano, di odiare ciò per cui provano avversione, sicchè desiderio e amore sono la stessa cosa; soltanto la prima parola significa sempre l'assenza, la seconda, generalmente, la presenza dell'oggetto; così l'espressione avversione indica l'assenza di esso, quella odio la sua presenza. Diciamo di disprezzare (*contemn*) o meglio di non curare le cose che non desideriamo e non odiamo (*Lev.* p. I, c. 6: pp. 39-40). Sostanzialmente nei testi indicati gli *Elements of Law* e il *Leviathan* si accordano nell'identificare lo stato affettivo col processo volitivo: il piacere e la pena, cioè, non sono altro che l'apprensione cosciente del movimento in cui consistono l'appetito e l'avversione, e in questo senso parla la prima opera dicendo che ogni diletto è appetito (*Elem. of Law* p. I, c. 7, 7: p. 30) e la seconda, scrivendo che quando l'azione dell'oggetto esterno continua fino al cuore, l'effetto reale che ivi si produce è soltanto un movimento o conato che è o appetito o avversione: l'apparenza o senso (l'apprensione cosciente) di quel moto si chiama diletto o turbamemto dell'anima (*Lev.* ivi: pp. 41-42). Perciò quando quest'ultimo testo aggiunge che ogni appetito, desiderio e amore è accompagnato da qualche diletto o piacere, ogni odio e avversione, da qualche dispiacere, non intende distinguere il sentimento dal processo volitivo, ma soltanto questo, come movimento, dall'aspetto che assume per il soggetto. A torto quindi il Lyon,[1] confrontando i testi precedenti, ha affermato

[1] *Op. cit.* p. 113 sg. Questo errore è stato rilevato da R. Mondolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria*. I. *La morale di T. Hobbes* (Verona-Padova, 1903): p. 24 sgg.

che le due opere differiscono essenzialmente in questo, che la prima (egli parla della *Human Nature*) fa dello stato di piacere o di pena l'apprensione soggettiva di un movimento che avviene nel cuore e che precede il conato che costituisce l'appetito o l'avversione, mentre la seconda insegna che lo stato affettivo è l'avvertimento del conato stesso. Vi sono però altri testi che egli non ricorda che distinguono il sentimento dal processo volitivo; riserbandoci di riparlare di alcuni a proposito delle passioni, notiamo ora che il *Leviathan*, nella stessa pagina in cui dice che il piacere è l'apparenza o il senso dell'appetito, afferma anche che è l'apparenza o il senso del bene, mentre il dispiacere lo è del male, in quanto il movimento di cui è l'apprensione è un rinvigorimento o un indebolimento del moto vitale (ivi: p. 42). Ora è manifesto che si parla del movimento che precede il conato di appetito o di avversione, sicchè l'Hobbes, senza accorgersene, distingue e identifica insieme due fasi del processo motore complessivo, quella che si svolge nel cuore e la reazione motrice che essa determina. Inoltre nel *De Corpore* dice che il moto volontario ha un antecedente in un particolare genere di senso, il senso del piacere e del dolore, che non nasce, come la percezione, da una reazione che va dal cuore verso l'esterno, ma dall'azione continua della parte estrema dell'organo verso il cuore. Essendo questo il principio della vita, è necessario che il movimento che dal cervello si propaga verso di esso modifichi in qualche modo il moto vitale (cioè quel moto del sangue svolgentesi nelle vene e nelle arterie che è stato studiato dall'Harvey), favorendolo o impedendolo: nel primo caso nasce ciò che si chiama contento o piacere, nel secondo ciò che si denomina

dolore, molestia, pena. Come il conato verso l'esterno fa sì che i fantasmi sembrino esistere esternamente, così quello verso l'interno determina l'apparenza che il piacere e il dolore esistano internamente. Se il movimento prodotto dall'oggetto favorisce quello vitale, gli spiriti sono guidati lungo i nervi in modo tale da conservare e aumentare il moto prodotto dall'organo di senso: altrimenti si determinano azioni che servono ad allontanare la pena: nel primo caso si ha l'appetito, nel secondo l'avversione (*De Corp.* p. IV, c. 25,12: *O. L.* I, pp. 331-32). Anche qui dunque si distinguono due fasi del movimento volontario. Una esposizione diversa offre questo testo del *De Homine* (c. 11,1: *O. L.* II, pp. 94-95): « Appetitio et fuga a voluptate et molestia non aliter differunt, quam desiderare a frui, id est, quam futurum a praesenti. Nam et appetitio voluptas, et fuga molestia est; sed illa e jucundo, haec e molesto, nondum praesente, sed praeviso aut expectato ». In tal modo si considera l'appetito uno stato piacevole, in quanto lo si spoglia del suo aspetto propriamente attivo; però le parole seguenti (« voluptas autem consistit in passione quae fit ab actione objecti, et est conatus introrsum ») mostrano chiaramente che il piacere è ben diverso dall'appetito inteso come processo volitivo.

Invece l'Hobbes non mostra oscillazioni sulla tesi che ogni uomo chiama *bene* ciò che gli piace, ossia l'oggetto del suo appetito o desiderio, *male* ciò che gli spiace, cioè quello del suo odio o della sua avversione, buone o cattive le azioni che suscitano in lui piacere o dispiacere, spregevoli le disprezzate e vili. Siccome la costituzione del corpo varia da individuo a individuo (e del resto muta continuamente anche in

ciascuno, sicchè è impossibile che le medesime cose producano sempre in lui gli stessi appetiti e le stesse avversioni), le parole *buono*, *cattivo* e *spregevole* si usano relativamente alla persona che le adopera, al tempo, al luogo, alle circostanze in cui si trova, e perciò gli uomini differiscono necessariamente tra loro rispetto alla distinzione del bene e del male e giudicano in modo diverso col mutare delle condizioni. Non vi è nulla di assolutamente buono, cattivo, pregevole, indipendentemente da ogni relazione, perchè anche la bontà che riconosciamo in Dio onnipotente è la sua bontà per noi. Non esiste alcuna norma comune di bene e di male che si possa far provenire dalla natura degli oggetti stessi: invece deve essere derivata dalla persona dell'uomo, ove non esiste stato, o, se questo c'è, dalla persona che lo rappresenta, o da un arbitro o giudice che gli individui in disaccordo tra loro eleggono perchè la sua sentenza serva loro di legge (*Elem. of Law* p. I, c. 7, 3: p. 29; *Lev.* p. I, c. 6: p. 41: *De Homine* c. 11,4: *O. L.* II, pp. 96-97). Il bene può ricevere anche altri nomi e chiamarsi gradevole (*jucundum*), bello (*pulchrum*), utile: la stessa cosa che si dice buona in quanto è desiderata, si denomina bella in quanto è considerata: infatti la bellezza è la qualità di un oggetto che fa sì che ce ne aspettiamo del bene, perchè ci sembra che ciò che assomiglia a cose che ci sono piaciute debba produrre in noi il medesimo effetto in futuro; essa è quindi l'indizio di un bene avvenire. Per l'uguale ragione lo stesso oggetto è chiamato cattivo e brutto. Inoltre, la cosa che è detta buona perchè è oggetto di desiderio, è denominata gradevole se è desiderata per sè, utile, se lo è rispetto a qualche altra. Infatti, del bene bramato

per sè non vi è utilità, ma fruizione, perchè della prima si parla rispetto a ciò che si ricerca come mezzo e strumento di altro, mentre la seconda è propria di quello che si considera un fine (*De Homine* c. 11, 5: *O. L.* II, p. 97; cfr. *Lev.* ivi, p. 41). Essendo l'appetito il principio del movimento animale verso un oggetto che ci è piaciuto, il conseguimento di esso ne è il fine o lo scopo o la causa finale, e quando lo raggiungiamo chiamiamo fruizione il piacere che ne abbiamo, sicchè buono e fine non sono che nomi differenti dati a diversi modi di considerare la stessa cosa. Alcuni fini sono prossimi, altri remoti; i più vicini confrontati coi più lontani si chiamano mezzi per questi. Un fine ultimo (in cui gli antichi filosofi hanno riposto la felicità, disputando sulla via che vi conduce) non esiste, come non esiste la via che ad esso guida, perchè sinchè viviamo abbiamo desideri che presuppongono qualche altro scopo. Le cose che ci piacciono come mezzi per un fine si dicono profittevoli e la loro fruizione, utilità: si chiamano vane quelle che non arrecano profitto. Siccome ogni piacere è appetito [1] e presuppone un fine ulteriore, esiste soddisfazione soltanto nel procedere e perciò non si deve provare meraviglia se gli uomini, quanto più conseguono ricchezze, onori o altri poteri, tanto più li appetiscono e se, quando giungono all'ultimo grado di qualche genere di potenza, ne ricercano un'altra, sicchè Nerone, ad esempio, cercò di eccellere nella musica e nella poesia, Commodo nell'arte gladiatoria. « Perciò, *la felicità* (con cui significhiamo un piacere continuo) consiste non nell'avere

---

[1] Più esattamente si dovrebbe dire che la sua ricerca è un appetito.

prosperato, ma nel prosperare» (*Elem. of Law* p. I, c. 7, 7: p. 30). Più brevemente, ma più efficacemente, l'Hobbes esprime gli stessi pensieri nel *De Homine*: «Summum bonum, sive ut vocatur, felicitas et finis ultimus, in praesente vita reperiri non potest. Nam si finis sit ultimus, nihil desideratur, nihil appetitur; unde sequitur non modo nihil ab eo tempore ipsi esse bonum, sed ne sentire quidem hominem. Omnis enim sensio cum aliquo appetitu vel fuga conjuncta est; et non sentire est non vivere. Bonorum autem maximum est, ad fines semper ulteriores minime impedita progressio. Ipsa cupiti fruitio, tunc cum fruimur, appetitus est, nimirum motus animi fruentis per partes rei qua fruitur. Nam vita motus est perpetuus, qui, cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem» (c. 11, 15: *O. L.* II, p. 103. Cfr. *Lev.* p. I, c. 6: p. 48). Sono poche le cose di questo mondo in cui il bene non si mescoli al male: quando predomina il primo, il tutto si dice buono e si appetisce, nel caso opposto si chiama cattivo e si respinge (*Elem. of Law* ivi, 8: p. 30; *De Homine* ivi, 5: pp. 97-98). Nel secondo caso si parla di un bene apparente, nel primo, di un apparente male; perciò le persone che non scorgono le conseguenze lontane delle cose, ricercano quello e in seguito sperimentano il maggior male cui esso si unisce, che non hanno visto da principio (*De Homine* ivi; *Lev.* ivi, p. 48).

Lo studio delle passioni, che succede a queste considerazioni generali, presenta difficoltà per la ambiguità e le oscillazioni del pensiero hobbesiano, di cui del resto ha già offerto un esempio la teoria del piacere e della pena, dell'appetito e dell'avversione ora distinti, ora identificati. In complesso, l'Hobbes

non distingue sempre con esattezza il processo affettivo dal rappresentativo e dal volitivo e inoltre fa dipendere il primo e il terzo ora dal secondo, ora dalle condizioni generali dell'organismo. Per queste incertezze e per altre che indicheremo tra breve non si giunge mai a esporre in modo pienamente coerente le sue teorie. La passione talvolta è concepita come uno stato affettivo. Se non si può dire che questo avvenga quando l'Hobbes, studiando le passioni, distingue i piaceri dei sensi da quelli dello spirito (*Elem. of Law* p. I, c. 7, 9; cc. 8-9: p. 31 sgg.; *Lev.* p. I, c. 6: p. 42), la cosa è diversa quando afferma che il movimento del cervello che si chiama concezione, si dice passione allorchè procede al cuore (*Elem. of Law* p. I, c. 8, 1: p. 31) e sostiene che la natura di essa consiste nel piacere o nel dispiacere che gli uomini hanno per i segni di onore o di disonore che vengono loro fatti (ivi, 8: p. 36), perchè qui non si vede quale posto possa occupare il processo volitivo. Altri testi invece identificano le passioni all'appetito e all'avversione.[1] Un testo ora ricordato degli *Elements of Law* che presenta la passione come un processo affettivo, si propone di determinare da quale concezione proceda ogni sorta di stato passionale che comunemente avvertiamo (p. 31) e il passo del *De Homine* citato in nota aggiunge alle parole riprodotte che le passioni

1 «Omnes denique animi quae dicuntur *passiones, appetitu* et *fuga* constant (praeter voluptatem et molestiam puram, quae boni malive est certa *fruitio*), ut *ira fuga* est imminentis mali, sed quae cum appetitu mali illius per vim effugiendi conjuncta est» (*De Corp.* p. IV, c. 25, 13: *O. L.* I, p. 334); «Affectus sive *perturbationes* animi sunt appetitionis et fugae species» (*De Homine* c. 12, 1: *O. L.* II, p. 103).

variano correlativamente alla differenza degli oggetti che appetiamo o fuggiamo e alle circostanze; infatti esse consistono in movimenti del sangue e degli spiriti animali, causati dalle rappresentazioni del bene e del male che gli oggetti eccitano nell'animo (c. 12, 1: p. 103 sg.). Qui il processo passionale è messo in dipendenza immediata dall'attività conoscitiva, ma non identificato coi prodotti di essa; ciò invece avviene in un passo del *Leviathan* che afferma che «tutti i nostri affetti sono soltanto concezioni» (p. I, c. 4: p. 31) e in altri numerosi che si riferiscono allo studio delle passioni particolari. D'altra parte, l'Hobbes pone la causa delle differenze degli animi nella differenza delle passioni le quali a loro volta provengono in parte dalla diversa costituzione del corpo, in parte dalla diversa educazione (*Lev.* p. I, c. 8: p. 56). Si prescinda per un momento dalla seconda: è certo che collocare le cause della varietà degli stati di piacere e di dispiacere, degli appetiti e delle avversioni, delle passioni nelle differenze della costituzione organica degli uomini significa dare al fattore fisiologico individuale un'importanza preminente di fronte a quella degli oggetti esterni. Le passioni e quindi le azioni dei singoli sono sempre sottoposte a un rigido determinismo causale, ma le cause prevalenti non si ricercano più fuori del soggetto, ma in fattori organici soggettivi; così l'interpretazione intellettualistica cede il posto a una volontaristica, intesa però in senso biologico. Alle oscillazioni ora indicate se ne collegano altre. L'Hobbes riconosce che alcuni affetti e avversioni sono innati agli uomini e ad esempio cita tra i primi quelli del cibo, dell'escrezione e dell'esonerazione (questi ultimi si possono più propriamente chiamare forme di repul-

sione per qualche cosa che essi sentono nel loro corpo) e altri pochi. Invece gli altri appetiti, cioè quelli delle cose particolari, derivano dall'esperienza e dalla prova che facciamo dei loro effetti su noi stessi o su altri uomini. Però si prova avversione non soltanto per gli oggetti che ci hanno arrecato danno, ma anche per quelli di cui ignoriamo se ce ne procureranno o no (*Lev.* ivi: p. 40). La prima di queste affermazioni si accorda con la tesi generale che gli appetiti e quindi le passioni sono determinati da uno stato rappresentativo, ma non è più in armonia con ciò che generalmente l'Hobbes sostiene (soprattutto quando esamina l'argomento in generale), che dipendono dalla concezione di oggetti esterni, perchè è evidente che le appetizioni innate trovano una causa in sensazioni penose, di fame, per esempio, cioè in processi percettivi interni, non in immagini di realtà esteriori; ed è anche chiaro che sia in questi casi, sia in quelli in cui l'avversione non dipende dalla conoscenza di un futuro danno, il fattore personale prevale sull'oggettivo. Abitualmente invece l'Hobbes fa dipendere le passioni dalle concezioni degli oggetti e le distingue in corrispondenza con esse.

In questo studio ci atterremo agli *Elements of Law* che trattano l'argomento più a fondo della parte corrispondente del *Leviathan* (p. I, c. 6: p. 42 sgg.). Le concezioni sono di tre specie, di ciò che è presente (il senso o la percezione sensibile), di ciò che è passato (il ricordo), di ciò che è futuro (l'aspettazione), e tutte e tre determinano un piacere o una pena attuale. I piaceri e le pene sensibili si riferiscono a organi corporei particolari e implicano soltanto concezioni di oggetti presenti al senso, ossia percezioni attuali: ciò si ve-

rifica specialmente negli stati piacevoli e spiacevoli che si collegano con la conservazione della specie e dell'individuo e inoltre in quelli del tatto e del gusto e, rispetto all'olfatto, in alcuni, che sono puramente organici: però in generale questi ultimi involgono una rappresentazione del futuro, cioè la previsione di un male avvenire. Nei casi dell'udito e della vista prevalgono elementi intellettuali, perchè nei piaceri del primo l'organo non è modificato e in quelli di entrambi i sensi hanno parte certe nozioni (di uguaglianza, di misura, armonia) (*Elem. of Law* p. I, c. 7, 9; c. 8, 2: pp. 31-33. Cfr. *Lev.* testo citato: p. 42). Qui, come si è notato, l'Hobbes vede nella passione uno stato piacevole o penoso, sebbene poi la identifichi agli appetiti e alle avversioni e alle concezioni da cui la fa dipendere. Si deve osservare in generale che anche i piaceri e dispiaceri del senso e gli appetiti che ad essi corrispondono, i quali implicano solamente una percezione presente, possono successivamente essere determinati da rappresentazioni del futuro. In senso più stretto si chiamano passioni i piaceri e le pene dell'anima (che più precisamente si designano gioie e tristezze, o *griefs*) o gli appetiti e le avversioni che ne dipendono: per questi processi passionali, che non si riferiscono a organi corporei determinati, vale ciò che l'Hobbes talvolta afferma del movimento volontario in generale (*Lev.* ivi: p. 39), cioè che dipendono da una immagine precedente (*Elem. of Law* p. I, c. 7, 9: p. 31; *Lev.* ivi: p. 42). Però la concezione del futuro è solamente una supposizione di esso, derivata dal ricordo del passato, sicchè pensiamo che qualche cosa avverrà in quanto sappiamo che esiste presentemente alcunchè che ha il potere di produrla, ciò che

possiamo concepire esclusivamente ricordando che altra volta ha già generato lo stesso effetto: perciò ogni nostra rappresentazione dell'avvenire è l'immagine di un potere atto a produrre qualche cosa e per conseguenza chi attende un piacere futuro deve pensare anche che in lui esiste un potere che gli permette di conseguirlo. Siccome le passioni di cui si parlerà consistono nella concezione del futuro (così si identificano a fenomeni rappresentativi), cioè in quella di un potere passato e di un atto avvenire, occorre cominciare col parlare del primo, con cui l'Hobbes designa sia le facoltà del corpo (nutritiva, generatrice, motrice) che quella della mente, la conoscenza, e inoltre il potere che per mezzo di tali facoltà si acquista, come le ricchezze, l'autorità del grado, l'amicizia o il favore, la buona fortuna, (che propriamente non è altro che il favore dell'Onnipotente): i loro opposti sono le impotenze, le inferiorità o le deficienze di essi. Siccome il potere di un uomo resiste e si oppone a quello di un altro e questa opposizione si chiama *conflitto* e uguali poteri, se opposti, si distruggono a vicenda, *potere* semplicemente non è altro che l'eccesso di quello dell'uno su quello dell'altro. I segni che ci fanno conoscere il potere nostro sono le azioni che ne derivano; quelli con cui gli altri lo riconoscono sono gli atti, i gesti, il contegno, il linguaggio che la sua esistenza di solito produce. Si chiama onore il riconoscimento del potere: onorare un uomo internamente è riconoscere che supera in un certo potere chi con lui rivaleggia o con lui si confronta. Si dicono onorevoli i segni che palesano che alcuno supera un altro in un potere: sono tali la bellezza e altri segni di calore naturale; le azioni provenienti dalla forza corporea (ad esempio, la vit-

toria in battaglia o in duello *et à avoir tué son homme*),[1] come espressioni del potere motore; l'arrischiarsi in grandi imprese o pericoli, in quanto manifestazione dell'opinione che alcuno ha della propria forza, che è poi un segno di questa. Sono onorevoli insegnare e persuadere, perchè segni di conoscenza; le ricchezze, perchè segni del potere con cui si sono acquistate; è tale per riflesso la nobiltà, come segno del potere degli antenati; lo è l'autorità, perchè è segno della forza, della saggezza, del favore o delle ricchezze con cui si è conseguita; lo è la buona fortuna, perchè è un segno del favore di Dio. I segni contrari si giudicano disonorevoli; e in corrispondenza coi primi e coi secondi si stima e si valuta un uomo (*Elem. of Law* p. I, c. 8, 3-5: pp. 33-35). Segni di onore da parte di altri sono quelli con cui essi riconoscono il potere o il valore di alcuno (ad esempio, lodare, magnificare, giudicare felice, supplicare, ringraziare, offrire doni, obbedire, ascoltare con attenzione, parlare con considerazione, cedere il posto e simili) (*Elem. of Law* ivi, 6: pp. 35-36. Per i concetti di potere, valore, dignità, onore, onorare o disonorare, onorevole, disonorevole, cfr. *Lev.* p. I, c. 10: p. 66 sgg.). Provare riverenza per alcuno è pensare che questi ha il potere di farci sia bene che male, ma non ha la volontà di nuocerci (*Elem. of Law* ivi, 7: p. 36). Nel piacere o nel dispiacere che producono negli uomini i segni di onore o di disonore consiste la natura delle passioni particolari, quelle prese nel senso più proprio e ristretto del termine, che si esamineranno particolarmente (ivi, 8: p. 36). Come risulta già dalle ultime parole, qui l'Hobbes mira a derivare i

---

[1] *Sic* nel testo.

processi passionali, anche più che dalla ricerca del piacere in generale, da quella del riconoscimento del proprio potere, dalla brama dell'onore: però nel *Leviathan* li fa provenire principalmente dall'opinione che gli uomini hanno della probabilità di ottenere ciò che desiderano (p. I, c. 6: p. 42), cioè dalla interiore consapevolezza del proprio potere. Effettivamente, nel suo studio delle passioni, le riduce sia all'una che all'altra fonte, ciò che sembra conformarsi ad alcune sue tesi generali: chi ricerca il potere, deve ricercare anche l'onore, e l'uomo per necessità persegue il primo, perchè per l'Hobbes è un'inclinazione universale di tutta l'umanità il perpetuo e incessante desiderio di acquistare un potere dopo un altro, desiderio che cessa soltanto con la morte. E questo accade non perchè alcuno speri sempre un piacere più intenso di quello raggiunto o non possa contentarsi di un potere moderato, ma perchè non può conservare quello che possiede, se non ne acquista di più (*Lev.* p. I, c. 11: p. 75). Infatti, se la felicità consiste non in un sommo bene inalterabile, ma in un continuo passaggio da desiderio a desiderio, e l'appagamento dell'uno apre la via all'altro, perchè l'uomo mira non a godere in un istante di tempo, ma a rendere sicuro il suo godimento nel futuro (ivi), è chiaro che egli deve cercare di assicurarsi il potere che gli permette di appagare il desiderio che prova; e siccome esso ne determina un altro, la brama fondamentale è quella non del godimento, ma del potere e quindi dell'onore, del riconoscimento altrui di tale potere. Così il piacere ricercato è soprattutto quello derivante dall'acquisto della potenza.

Non occorre seguire da vicino l'Hobbes nell'esame che fa delle diverse passioni, in cui veramente non

procede in modo molto ordinato e connesso, pure sforzandosi di mostrare sempre che derivano dal desiderio dell'onore: possiamo limitarci a qualche indicazione per gli argomenti più importanti. La prima passione esaminata è la gloria, la glorificazione interna, il trionfo dell'animo, che deriva dalla immaginazione che abbiamo del prevalere del nostro potere su quello di chi compete con noi; coloro cui piace la chiamano giusta valutazione di sè, quelli cui dispiace, superbia. L'immaginazione del nostro potere, se proviene da un'esperienza certa e sicura delle nostre azioni, è gloria giusta, ben fondata, e può far nascere il pensiero di accrescerla con altri atti futuri; in ciò consiste l'appetito che si chiama ambizione. Invece se quella passione procede dalla fiducia di altri, che può ingannarci, è falsa gloria; è vana gloria, quando si fonda sull'immaginazione di azioni che non abbiamo compiuto effettivamente e non produce il desiderio di qualche sforzo ulteriore: un esempio ne da la mosca della favola, che, posando sull'asse della ruota, era convinta di sollevare la polvere. La passione contraria alla gloria proviene dall'apprensione della nostra debolezza, ed è chiamata umiltà da chi l'approva, abbattimento dagli altri. Può accadere che alcuno, che ha, e con ragione, buona opinione di sè, scopra in sè stesso qualche difetto o debolezza il cui ricordo lo abbatte: questa passione è la vergogna, che, in quanto è segno di debolezza, è disonorevole, in quanto è segno di conoscenza, è onorevole: si manifesta col rossore, che meno appare negli uomini che hanno consapevolezza delle proprie deficienze, perchè essi in minor grado rivelano quelle che riconoscono. Il coraggio, preso in senso largo, è la mancanza di timore davanti a un male qual-

siasi; in senso stretto è il disprezzo delle ferite e della morte, quando sbarrano la via a un uomo che cammina verso la propria mèta. Sorvolando sulla collera e sulla vendetta, notiamo che a parere dell'Hobbes il pentimento deriva dalla opinione o dalla conoscenza che abbiamo che l'azione compiuta non conduce al fine prefisso: perciò esso determina l'effetto di far abbandonare la strada seguita e di farne prendere una migliore; il primo movimento che produce è di tristezza, ma l'aspettazione di ritornare sulla via buona è gioia, sicchè quella passione è costituita di queste due, col predominio della seconda. Non fermandoci su alcune passioni (la speranza, la disperazione, la diffidenza, la fiducia), notiamo che l'Hobbes si sforza di ridurre alla sua generale concezione egoistica anche la pietà, che per lui è l'immaginazione o la finzione di una nostra calamità futura, derivante dalla percezione della sventura altrui: la compassione è maggiore quando tale sventura colpisce chi a nostro parere non l'ha meritata, perchè ci sembra più probabile che possa accadere anche a noi, inquantochè il male cui può sottostare un innocente è capace di ricadere su chiunque. Se invece vediamo che alcuno soffre per gravi delitti, proviamo una pietà meno intensa, appunto perchè pensiamo che difficilmente la stessa cosa dovrà avvenire a noi. Alla pietà si oppone la durezza di cuore, che deriva o da un'immaginazione lenta o da una opinione eccessivamente grande di essere liberi da calamità simili a quelle altrui o dall'odio per tutti o almeno per la maggior parte degli uomini. Trascurando di seguire l'Hobbes nello studio della indignazione, dell'emulazione, dell'invidia, veniamo a una passione che non ha ricevuto nome, ma che si manifesta col riso, che è

sempre una gioia: sinora, egli dice, nessuno ha chiarito in che cosa consista. Che, come si dice, il riso provenga dallo spirito o dallo scherzo, è cosa che l'esperienza smentisce, mostrando che gli uomini ridono per disavventure e per indecenze, in cui quelle cause non possono aver posto; inoltre, ciò che fa ridere deve essere qualche cosa di nuovo e di inaspettato. La passione che produce questo effetto è invece una gioia improvvisa derivante da qualche subitanea concezione di una superiorità nostra in confronto con una debolezza altrui o con una nostra precedente, tanto è vero che gli uomini ridono delle loro follie passate. Ridere di alcuno è trionfare di esso, e perciò non deve apparire strano che il deriso provi odio per il derisore. A queste affermazioni degli *Elements of Law* il *Leviathan* aggiunge che la passione di cui si parla si incontra soprattutto in coloro che sono consapevoli di possedere pochissime virtù e che, per conservare un'opinione buona di sè stessi, debbono osservare le altrui imperfezioni, talchè il ridere molto dei difetti degli altri è segno di pusillanimità, perchè è proprio di un animo grande soccorrere e liberare dallo scherno e paragonarsi solamente con gli uomini più insigni (p. I, c. 6: p. 45). Omettiamo di parlare del pianto e della voluttà per considerare l'amore, inteso non più nel senso generale della fruizione di qualche bene presente (così concepito, include quello che gli uomini reciprocamente si portano o il piacere che provano nella compagnia l'uno dell'altro, per cui si dicono socievoli), ma in quello particolare dell'ἔρως greco, inteso cioè come la passione che porta un sesso verso l'altro. Esso è il tema prediletto dei poeti; però, malgrado le loro lodi, è un bisogno, perchè è la concezione che alcuno

ha che gli occorre la persona desiderata. Non si può dire che questa passione abbia per causa sempre, e nemmeno principalmente, la bellezza o qualche altra qualità nella persona amata se non si aggiunge che deve esistere anche qualche speranza in chi ama. Un'altra passione talvolta si chiama pure amore, ma più propriamente è benevolenza o carità; e sebbene appaia essere per natura la negazione dell'egoismo (anche più della pietà che, come compassione, è più l'espressione di una tendenza naturale di simpatia che il consapevole sacrificio di sè per il bene altrui), viene dall'Hobbes ridotta alla sua generale interpretazione della vita passionale, mirante a ridurne tutte le forme all'egoismo che cerca di affermare il proprio potere. « Non vi può essere per un uomo maggior argomento del proprio potere, del trovarsi capace non solamente di soddisfare i propri desideri, ma anche di assistere altri uomini nell'appagare i loro: e questa è la concezione in cui consiste la carità ». (*Elem. of Law* p. I, c. 9, 17: p. 44). Essa include da prima l'affetto naturale dei genitori pei figli e inoltre l'affezione per cui gli uomini cercano di assistere i loro vicini: invece ciò per cui spesso beneficano gli stranieri deve chiamarsi non carità, ma contratto o timore, secondo che cercano di procurarsi amicizia o pace. Come nota il Leslie Stephen,[1] che si vale di un argomento non addotto dall'Hobbes, è naturale, siccome la conoscenza è potere, che cerchiamo di ampliare la prima per estendere il secondo. Ogni conoscenza comincia con l'esperienza, e perciò nuova esperienza è inizio di nuovo sapere: quindi, quanto di nuovo accade a un uomo gli fa spe-

[1] *Op. cit.* p. 133.

rare di conoscere cose prima ignote. Questa speranza e aspettazione è la passione chiamata ammirazione; considerata come appetito (di conoscenza), è la curiosità. L'uomo, come si distingue dagli altri animali per la facoltà di fare uso di nomi, così li supera per la passione della curiosità: infatti un bruto, vedendo una cosa nuova e strana, la considera soltanto per distinguere se può giovargli o nuocergli e secondo i casi si avvicina ad essa o la fugge, mentre l'essere umano ricerca la causa di ogni novità che gli si presenti. Da questa passione è provenuta non solamente la scoperta dei nomi, ma anche la supposizione delle cause che possono avere prodotto le diverse cose; in essa si trova il principio di tutta la filosofia. Però, sebbene la conoscenza sia potere, gli uomini che ricercano ricchezze o autorità poco si occupano del sapere che non giudicano utile per i loro scopi: piacciono specialmente le novità che, rettamente o no, si ritengono atte a migliorare la propria condizione. A ciò il *Leviathan* aggiunge che effettivamente nella vita le scienze costituiscono un potere lieve, perchè non possono essere riconosciute se non da coloro che le posseggono. Sono poteri le arti giovevoli all'utilità pubblica, come quelle che servono nella guerra, perchè contribuiscono alla difesa e alla vittoria; e sebbene la loro vera madre sia la scienza, cioè la matematica, si giudica che si debbano alla mano dell'artefice che le mette in luce (p. I, c. 10: p. 67). Su questo punto l'Hobbes oscilla, perchè da una parte, assegnando il potere come fine alla conoscenza scientifica (*De Corp.* p. I, c. 1, 6: *O. L.* I, p. 6), deve essere inclinato a scorgere nell'ammirazione e nella curiosità una derivazione della ricerca della potenza, mentre dall'altra, vedendo in essa

ciò che innalza l'uomo sugli animali, afferma che le scienze e le arti sono un bene in quanto sono gradevoli, perchè la natura ha fatto sì che l'uomo ammirasse ogni cosa nuova, cioè fosse avido di conoscere le cause di tutte le cose, sicchè la scienza è come un alimento dell'animo, che differisce da quello del corpo perchè non sazia mai (*De Homine* c. 11, 9: *O. L.* II, p. 99). Così la curiosità non appare più fondata solamente sulla ricerca del potere, ma anche sul desiderio naturale del sapere, che viene poi valutato per sè stesso. Ciò dipende dall'ambiguità dell'affermazione che la conoscenza è potenza; ora essa è tale come una facoltà dell'anima, ora come uno strumento e una condizione per acquistare un potere pratico: perciò desiderare la scienza in quanto potere significa talvolta bramarla come fine, tal'altra come mezzo per fini esteriori. (Per lo studio delle passioni v. *Elem. of Law* p. I, c. 9, 1-20: pp. 36-47. Cfr. *Lev.* p. I, c. 6: pp. 43-46 e *De Homine* c. 12: *O. L.* II, p. 103 sgg.). L'esame delle forme particolari della passione è riassunto in una pagina vigorosa degli *Elements of Law* (che gli storici si compiacciono nel riprodurre per dare un saggio dello stile dell'Hobbes) che con rapidi cenni fissa le caratteristiche di ciascuna. La vita umana si può paragonare a una corsa, in cui ciascuno dei concorrenti non ha altro scopo o premio salvo quello di essere il primo: e in essa « Sforzarsi, è appetito. Essere fiacco, è sensualità. Considerare coloro che sono indietro è gloria. Considerare quelli che sono avanti, è umiltà. Perdere terreno guardando indietro, è vanagloria. Afferrare, è odio. Voltare le spalle, è pentimento. Avere lena, è speranza. Essere stanchi, è disperazione. Tentare di superare il vicino, è emulazione.

Soppiantare o abbattere, è invidia. Risolversi a superare un ostacolo previsto, è coraggio. Superare un ostacolo improvviso, è collera. Superare [ostacoli] con facilità, è magnanimità. Perdere terreno per piccoli ostacoli, è pusillanimità. Cadere all'improvviso, è disposizione a piangere. Vedere cadere un altro, è disposizione a ridere. Vedere superato chi non vorremmo, è pietà. Vedere che precede chi non vorremmo, è indignazione. Attaccarsi ad alcuno, è amore. Spingere avanti colui cui si è attaccati, è carità. Danneggiarsi per precipitazione, è vergogna. Essere continuamente oltrepassato, è miseria. Continuamente superare chi precede immediatamente, è felicità. E abbandonare la corsa, è morire» (p. I, c. 9, 21: pp. 47-48). Si deve notare che l'appetito, da cui si fanno derivare tutte le passioni, è quello di essere il primo, ossia il desiderio della potenza, ricercata per sè, non come un mezzo per assicurare piacere in futuro.

La teoria dell'Hobbes è difettosa per varî motivi. Non soltanto, come si è ricordato, non determina in modo coerente la natura del processo affettivo nei suoi rapporti colla rappresentazione e col volere: pure riconoscendo talvolta l'importanza del fattore soggettivo individuale (in quanto mette in rilievo la relazione che esiste tra il moto vitale e il sentimento, afferma che le passioni dipendono dalle differenze della costituzione organica e considera il potere come un fine per sè), in generale l'Hobbes subordina la vita affettivo-volitiva all'azione degli oggetti esteriori, o, ciò che per lui è lo stesso, alle concezioni che ce ne formiamo. In tal modo, egli non riesce a rilevare chiaramente che se il sentimento precede le azioni particolari, è preceduto dalle tendenze istintive e poi da quelle più

propriamente spirituali che costituiscono il fondo dell'essere umano, limitandosi a un cenno in questo senso quando, rispetto ai sentimenti sensitivi, parla del moto vitale favorito o impedito dall'azione degli oggetti esterni. Ma nemmeno qui si ha la semplice apprensione di ciò che giova o nuoce alla vita, perchè essa presuppone, come sua radice, una tendenza istintiva alla conservazione che determina l'appetito o l'avversione per le cose che piacciono o dispiacciono. (Ciò non impedisce che in seguito si possano ricercare piaceri dannosi alla vita). Ma la tendenza alla conservazione si rivela chiaramente la fonte anche dei sentimenti che dipendono, oltre che da percezioni presenti, da rappresentazioni del futuro (come la paura, la collera), in quanto riguardano quello che giova o nuoce alla vita. Del pari, i sentimenti che, come l'amor proprio, l'orgoglio, il piacere del dominio, della proprietà e così via, determinano azioni rivolte al conseguimento di certi fini, dipendono da una tendenza che si può chiamare con l'Hobbes la ricerca del potere, o della conservazione e dello sviluppo del proprio io, la quale, a ben guardarci, non è riducibile a quella di ciò che assicura godimento come vorrebbe l'Hobbes; egli però spesso parla della potenza come di un fine ricercato per sè, non come di un mezzo, e dall'impulso corrispondente fa derivare tutte le passioni, anche alcune che, come la pietà e la carità, appaiono invece l'espressione di un'altra tendenza completamente autonoma, l'istinto sociale, fondato sulla simpatia. E non occorre parlare della difficoltà che presentano le dottrine dell'Hobbes quando pretendono di dar ragione dei cosidetti sentimenti superiori o valutativi, poggiati sulla tendenza che spinge lo spirito autocosciente a esplicare

le proprie attività superiori. Così la tendenza alla conoscenza dovrebbe derivare dal desiderio del potere; ma in tal modo non si riconosce che la mente è spinta a esplicare le proprie attività intellettuali perchè accorda valore alla verità, cui attribuisce un pregio proprio interiore. In complesso, quindi, l'Hobbes disconosce che esistono tendenze fondamentali che, secondo che sono appagate o no, determinano stati affettivi, da cui poi provengono appetiti e avversioni (e azioni in generale), perchè non distingue tra esse e le appetizioni particolari. Inoltre, egli è portato a falsare la natura dei processi affettivi e volitivi per ridurli a una sola sorgente, la ricerca del piacere che esprime l'intensificazione della vita (ricerca che secondo la sua teoria dovrebbe costituire la sorgente anche del desiderio del potere, concepito come un mezzo per assicurare il godimento) o, se non altro, per spiegare con tale desiderio le vere e proprie passioni, gli affetti dell'animo. Questo lo porta a spiegare tutte le passioni intellettualisticamente, come ragionamenti incipienti, come calcoli più o meno giusti; e ciò è in accordo con la sua teoria generale, che deriva direttamente i processi affettivo-volitivi dalle concezioni degli oggetti che li producono. Con ragione il Tönnies[1] osserva che per porre l'Hobbes in accordo con sè stesso, occorrerebbe (andando contro alla sua affermazione, che le passioni e le appetizioni dipendono essenzialmente dalle concezioni delle cose esterne) derivarle dall'attività (o moto) fondamentale dell'essere, in modo da far sì che le passioni apparissero anche azioni, come del resto egli fa quando giudica innati

---

[1] *Op. cit.* p. 184.

gli impulsi della vita vegetativa. Così dall'impulso all'auto-conservazione (da cui provengono il piacere e il dolore) deriverebbero le altre passioni e anche la ricerca del potere, come mezzo per assicurare la vita in futuro; però il mezzo può diventare fine. In tal modo si può fondare sulla teoria della natura umana la dottrina politica. Però bisogna osservare che se gli uomini ricercano ciò che arreca piacere, questo è soltanto una rivelazione di quello che giova alla vita: valore vero appartiene non al segno, ma alla cosa significata. È certo che gli uomini ricercano instancabilmente nuovi piaceri, nuovi beni, e che la felicità consiste nel progredire; ma ciò avviene perchè la coscienza comune non riconosce quale sia la legge che regola la vita umana. Il piacere doveva unirsi al vero bene, permanente, comune a tutta l'umanità, perchè altrimenti gli uomini non avrebbero cercato di conservare la vita, ma bisogna che la ragione mostri che non in esso, bensì nella conservazione della vita risiede il bene umano: anzi, come si vedrà, si persegue, senza che si debba cadere negli eccessi e nei conflitti delle passioni, una vita non soltanto sicura e tranquilla, ma anche *buona*, ossia felice, ciò che dipende principalmente dallo sviluppo della cultura. Ma alla tendenza fondamentale che porta gli uomini a ricercare la conservazione della propria esistenza (che è l'impulso che muove tutti gli esseri) se ne aggiungono altre, secondarie, prodotte dalle passioni e fondate soprattutto sulla ricerca del potere e dell'onore, intesi in origine come condizioni per assicurare nuovi godimenti (da prima dipendenti dalla soddisfazione dell'esigenza dell'auto-conservazione, poi desiderati per sè) e in seguito come fonti autonome di piacere. Però, come metterà

in chiaro lo studio della vita sociale e politica, il dominio delle passioni costituisce un pericolo continuo per l'esistenza dei singoli, sicchè occorre che la ragione intervenga perchè possa essere soddisfatto il bisogno della conservazione; essa, insomma, viene ad aiutare la natura originaria, permettendole di vincere la minaccia delle forze passionali. Il punto di partenza di tutta questa costruzione dovrebbe consistere nel porre per base alla tesi che si avverte come piacere ciò che favorisce, come dolore ciò che è ostacolo al moto vitale, il principio della meccanica hobbesiana che ciò che si è mosso si moverà sempre se qualche cosa non lo impedisce (*De Corp.* p. II, c. 8, 19: *O. L.* I, pp. 102-103). Infatti, l'essere fornito di vita, che per il meccanismo dell'Hobbes è soltanto una macchina, non può non avere per moto vitale se non quello che dirige l'insieme delle sue attività. Una teoria simile, come è stato più volte notato,[1] si avvicina a quelle dello Spinoza. Per questi, infatti, ogni essere tende a conservarsi nel proprio essere, e tale sforzo o *conatus*, il quale ne costituisce l'essenza (*Ethica* III, pr. 6-7), riferito alla mente si dice appetito e accompagnato dalla coscienza si chiama *cupiditas* o desiderio (ivi, pr. 9): e da questo derivano la letizia e la tristezza e quindi tutte le altre passioni. Ora le teorie hobbesiane appaiono simili, più di quanto abitualmente si riconosca, a quelle dello Spinoza, se si ammette che nelle prime il movimento, nella sua forma elementare di conato, ha un aspetto soggettivo, sebbene inconsapevole, di rappresentazione insieme e di appetito, come

---

1 Cfr. Lyon, *Op. cit.* pp. 111-12; Leslie Stephen, *Op. cit.* pp. 122-23.

nelle seconde pensiero ed estensione sono due aspetti diversi di un'unica sostanza. Se il conato hobbesiano è già un appetito iniziale, si comprende come la tendenza dell'essere che si muove a conservare il proprio movimento nei viventi possa assumere l'aspetto di quell'impulso che li porta a ricercare la propria conservazione. Siccome non si vede come dal puro e semplice meccanismo si possa derivare questo impulso degli esseri viventi, l'Hobbes doveva, per darne ragione, introdurre a un certo punto del suo sistema un elemento di tal genere, più ilozoistico che dinamistico. Il suo meccanismo poteva accordarsi meglio con la teoria che vede in un primitivo appetito inconsapevole un aspetto soggettivo del movimento che con quella (che abitualmente gli si attribuisce) che deriva da processi puramente meccanici la tendenza all'auto-conservazione, che esiste indiscutibilmente negli organismi viventi. Si può anzi ammettere che l'Hobbes, il quale negli scritti posteriori al *Breve Trattato* non accetta più la tesi ivi sostenuta che è bene ogni cosa che ha il potere di attirare a sè, male, tutto ciò che ha quello di respingere, abbia sentito il bisogno di porre nel soggetto un *quid* che potesse sostituire quella forza di attrazione che prima era attribuita all'oggetto.

Riguardo allo studio particolare delle passioni, osserva con ragione il Lyon che l'Hobbes tende a metterne in rilievo il fattore intellettuale, spogliandole del loro carattere irriflesso per farne un ragionamento, almeno embrionale,[1] e aggiunge che con le sue abili definizioni non è riuscito a penetrare nel fondo della vita affettiva perchè si è fermato nelle lucide ragioni

---

[1] *Op. cit.* p. 115.

dell' intelletto, inquantochè per lui uno stato passionale non è che un concetto; perciò, quando cediamo ad esso, siamo non dei pazzi, ma dei casuisti. Il fatto affettivo è il calcolo di una intelligenza piuttosto che l'agitazione di una sensibilità.[1] Ora, sebbene nelle passioni il fattore intellettuale abbia certamente notevole importanza, tanto è vero che spesso esse non escludono una certa calma di riflessione che permette il ragionamento e il calcolo, è pure indiscutibile che ciò che costituisce il loro vero carattere è la perturbazione affettiva, che spesso falsa il ragionamento e tiranneggia la volontà.

Ciò però non esclude che l'Hobbes abbia il merito di avere cercato di studiare e di spiegare le passioni e in generale la vita affettivo-volitiva con criteri puramente scientifici, mirando a farne l'oggetto di una ricerca psicologica procedente con piena indipendenza da ogni preconcetto moralistico. In ciò ha preceduto lo Spinoza (che del resto ne ha subito l' influsso), il quale avrebbe potuto eccettuare il filosofo inglese dalla critica che rivolgeva a coloro che prima di lui avevano studiato le passioni, quando sciveva: « Plerique qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere: imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. . . Humanae deinde impotentiae et inconstantiae causam non communi naturae potentiae, sed nescio cui naturae humanae vitio tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur » (*Ethica*

[1] Ivi, p. 131.

III, praefatio). Infatti anche l'Hobbes, prima dello Spinoza, avrebbe potuto scrivere come questi: « Humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset » (ivi) e affermare: « sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere » (*Tract. Politicus* I, 4). Se si possa derivare dallo studio di ciò che è, la determinazione di ciò che *deve* essere, è un'altra questione, e lo Spinoza, per conto suo, trattando i problemi etici va contro a tutte le difficoltà che si presentano quando si ha questa pretesa e si vuole fondare una morale che, prescindendo dall'esigenza della libertà, considera le azioni umane come governate, senza eccezione, da un determinismo causale infrangibile, da un'invincibile necessità naturale. Però è certo che anche chi respinge queste concezioni deve pure studiare la vita psicologica nella sua realtà effettiva, rendersi conto della natura, della formazione, dello sviluppo dei processi affettivi e volitivi, per vedere se e come sia possibile alla libera attività mirante al conseguimento di fini ritenuti obbligatori dominare le tendenze inferiori, comprimerle o valersene come di uno strumento, perchè può raggiungere una finalità ideale solamente chi poggia con sicurezza il piede sul terreno del reale.

Lo studio della volontà costituisce una semplice derivazione di quello delle passioni e degli appetiti. Gli oggetti esterni causano concezioni e queste, appetiti o timori, che sono i primi inizi non percepiti delle nostre azioni, perchè esse seguono immediatamente il primo appetito se non gli succede, impedendoci dall'agire, il timore, cioè la rappresentazione di un male che ci colpirà se compiremo un certo atto (*Elem. of*

Law p. I, c. 12, 1: p. 61). Però talvolta nell'animo umano appetiti e avversioni, speranze e timori sorgono alternativamente rispetto alla stessa cosa e la nostra mente pensa in modo successivo alle diverse conseguenze buone e cattive che risulteranno dal fare o no quella di cui si tratta, sicchè tavolta la appetiamo, tal'altra la fuggiamo, ora speriamo di poterla fare, ora temiamo di tentarla. Allora si ha quell'insieme di desideri, di avversioni, di speranze e di timori (che si protrae sinchè l'azione è compiuta o è giudicata impossibile) che si chiama deliberazione, perchè pone un termine alla libertà che abbiamo di agire o di non agire, secondo il nostro appetito o la nostra avversione. Perciò si dice che una deliberazione termina quando l'azione cui si riferisce è compiuta o è giudicata impossibile, perchè sino a quel momento restiamo liberi di fare o no una cosa. Non si può deliberare del passato, perchè non è mutabile, nè di cose di cui si sa o si pensa che sono o necessarie o impossibili, perchè si conosce o si ritiene che allora la deliberazione è vana. Quindi essa implica sempre due condizioni: che l'azione sia futura e che si abbia la speranza di compierla o la possibilità di non compierla. Infatti appetito o timore sono aspettazioni del futuro e non si attende bene senza speranza, nè male senza possibilità (*Elem. of Law* ivi, 1-2: p. 61; *Lev.* p. I, c. 6: p. 46. Cfr. *De Corp.* p. IV, c. 25, 13: *O. L.* I, p. 333; *De Homine* c. 11, 2: ivi II, p. 95). Anche gli animali deliberano, perchè in essi pure non meno che nell'uomo si svolge questa alterna successione di appetiti, di avversioni, di speranze, di timori (*Lev.* ivi: p. 46). Ciò che si è detto basta per chiarire il significato delle espressioni volontà e nolontà che equival-

gono a appetito e a fuga (avversione) preceduti da deliberazione. Senza questo antecedente, hanno gli ultimi nomi soltanto; se essa li ha preceduti, l'ultimo suo momento si chiama volontà o volizione (*velle sive volitio*) o nolontà (*nolle*) : la stessa cosa quindi si chiama volontà o appetito secondo che è stata preceduta o no da un processo deliberativo, ossia la differenza consiste nel diverso modo di considerarla, e siccome non solamente l'uomo, ma anche gli altri animali deliberano, essi pure hanno necessariamente volontà (*De Corp.* p. IV, c. 25, 13: *O. L.* I, p. 333. Cfr. *Elem. of. Law* p. I, c. 12, 2 : pp. 61-62; *Lev.* p. I, c. 6: pp. 46-47). Da ciò risulta che è errata la definizione della volontà che danno comunemente gli Scolastici, chiamandola un appetito razionale, perchè se fosse giusta, non vi sarebbe mai un atto volontario contrario alla ragione. Un atto volontario è quello che procede dalla volontà, e perciò è l'ultimo appetito nella deliberazione; ma si deve aggiungere che anche le azioni che provengono dall'avversione o dal timore delle conseguenze derivanti dal non compierle sono volontarie (*Lev.* ivi, p. 47). « L'appetito, la speranza, il timore, e le altre passioni non sono chiamati volontari; perchè non procedono dalla volontà, ma sono la volontà; e la volontà non è volontaria. Perchè un uomo non può dire che vuole volere, piuttosto che vuole volere volere, facendo così una ripetizione infinita della parola volontà; ciò che è assurdo, e privo di senso » (*Elem. of. Law* ivi, 5: pp. 62-63).

Capitolo VIII.

La psicologia.

III. — La questione della libertà del volere.
IV. — Studio psicologico della religione.

Quanto si è detto basta già a mostrare che per l'Hobbes non può esistere vera e propria libertà: infatti se una passione acquista il nome di volontà allorquando costituisce l'ultimo momento di un processo deliberativo, e se una passione non è voluta (perchè lo è solamente l'atto che essa determina), è chiaro che il volere non si può chiamare libero. Però mentre negli *Elements of Law* e nel *Leviathan* l'Hobbes non prende esplicitamente posizione su questa questione, la risolve invece nel senso del più palese e rigido determinismo nel *De Corpore* con queste parole: « Neque libertas volendi vel nolendi major est in homine quam in aliis animalibus. Nam in appetente appetendi causa praecesserat integra, et proinde ipsa appetitio... non sequi non poterat, id est, secuta est necessario. Libertas igitur talis, ut a necessitate libera sit, neque hominum neque brutorum voluntati convenit. Quod si per *libertatem* intelligamus facultatem, non quidem *volendi,* sed quae volunt *faciendi*, ea certe libertas utrique concedi potest; et

cum adest, aeque utrique adest» (p. IV, c. 25, 13: *O. L.* p. 333). Questo ridurre la libertà al potere non di volere, ma di agire in conformità alla deliberazione presa, equivale al negarla; ma già queste parole mostrano che l'ultimo fondamento della teoria dell'Hobbes è il suo determinismo universale, che non lascia posto per un atto che non sia l'effetto necessario delle sue cause. Ciò del resto gli si impone anche più rigorosamente che ad altri deterministi, perchè per lui tutti i processi psichici non sono altro che movimenti materiali svolgentisi entro l'organismo, governati dalla stessa ferrea legge causale che regge tutti i movimenti, cioè tutti i fatti dell' universo corporeo, in cui si esaurisce la realtà. Ciò appare chiaro nella polemica che l'Hobbes sostenne su questo argomento col vescovo Bramhall, in cui cercò di illustrare e di giustificare la sua teoria deterministica.

Il nucleo delle argomentazioni è esposto dall'Hobbes alla fine del primo scritto della discussione, *Of Liberty and Necessity*. Da prima, egli dice, io penso che quando a un uomo viene in mente di compiere o no una certa azione, se non ha tempo per deliberare, il compierla o l'astenersene proviene necessariamente dal pensiero che ha presentemente delle conseguenze buone o cattive che gliene risulteranno. Quando alcuno, pure avendone il tempo, non delibera, perchè nulla gli appare che possa farlo dubitare della conseguenza, l'azione proviene dall'opinione che ha del bene o del male di essa. Queste azioni (che si chiamano spontanee perchè sono inconsiderate) vengono dall'Hobbes dette volontarie, perchè tali sono quelle derivanti dall'ultimo appetito, e qui ve ne è soltanto uno, l'ultimo. Egli però, che di solito dice che si può parlare

di volontà esclusivamente quando è esistita una deliberazione precedente, afferma che anche tali azioni ne implicano una. È ragionevole punire un atto avventato, perchè nessuna azione umana si può dire non deliberata, anche se è subitanea quanto si voglia, inquantochè si deve supporre che chi l'ha compiuta abbia avuto tutta la sua vita precedente per deliberare se avrebbe dovuto o no agire così: quindi chi in uno stato di passione improvvisa uccide, è giustamente condannato a morte, perchè tutto il tempo in cui era capace di considerare se l'uccidere sia un bene o un male, deve ritenersi una continua deliberazione e per conseguenza occorre giudicare che ha ucciso per elezione (cioè grazie a una scelta). In secondo luogo, l'Hobbes pensa che quando un uomo delibera se debba o no fare una cosa, non fa altro che considerare se sia meglio per lui agire o no: ora considerare un'azione è immaginare le sue conseguenze buone e cattive, e perciò la deliberazione non è se non l'alternarsi delle rappresentazioni di tali immagini o (ciò che è lo stesso) l'avvicendarsi della speranza e del timore, dell'appetito di fare, o di non fare ciò intorno a cui si delibera. In terzo luogo, l'Hobbes pensa che in ogni deliberazione, ossia in ogni successione di appetiti opposti, l'ultimo si chiama volontà, ed è quello che precede immediatamente l'istante in cui l'azione è compiuta o è divenuta impossibile: tutti gli altri si dicono intenzioni e inclinazioni, ma non volontà, perchè questa è una sola, l'ultima. In quarto luogo, egli pensa che si chiamano volontarie le azioni che un uomo compie in seguito a una deliberazione e che si dice che sono eseguite dietro scelta ed elezione, sicchè l'azione volontaria e quella che risulta dalla scelta sono una medesima cosa; del

pari è lo stesso affermare di un agente volontario che è libero e che non ha posto fine alla deliberazione. Un agente libero è quello che può fare, se vuole, e non fare, se vuole. Però si può, in un certo senso, parlare di libertà. « Quinto, io concepisco che la *libertà* sia rettamente definita in questo modo: *La libertà è l'assenza di tutti gli impedimenti all'azione che non sono contenuti nella natura e nell'intrinseca qualità dell'agente*. Così per esempio, si dice che l'acqua discende *liberamente*, o che ha la *libertà* di discendere lungo il canale della riviera, perchè non vi sono ostacoli per quella strada; [ma non si dice che ha la libertà] di attraversarlo, perchè le rive sono ostacoli. E sebbene l'acqua non possa salire, gli uomini dicono che è priva non della *libertà*, ma della *facoltà* o del *potere* di salire, perchè l'impedimento è nella natura dell'acqua, ed è intrinseco ».[1] (*E. W.* IV, pp. 273-74). In sostanza, la libertà, accettata verbalmente, è negata nel fatto, perchè è intesa come la semplice assenza di una coazione esteriore all'agente, che però opera sempre in modo necessario, perchè è governato da una necessità causale interiore che poi, in ultimo, è il riflesso di quella esterna. Infatti « la libertà è la libertà dell'uomo, e non della volontà... La volontà non è libera, ma soggetta a cambiare per l'operazione di cause esterne » (*The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*:

---

1 Pensieri simili si trovano in altre opere in cui pure è detto che la libertà consiste nella assenza di impedimenti esterni (*Lev.* p. I, c. 14, p. 99; p. II, c. 21: p. 161; *De Homine* c. 9: *O. L.* II, p. 259) e che si può attribuire agli esseri inanimati e irrazionali non meno che ai razionali (*Lev.* p. II c. 21; p. 161).

n.º XXXVIII: *E. W.* V, p. 450). E anche più precisamente si esprime il primo scritto. « Sesto, io concepisco che nulla prende l'inizio da *sè stesso*, ma dall'*azione* di qualche altro *agente* immediato fuori di lui. E che perciò, quando da prima un uomo ha *appetito* o *volontà* di qualche cosa, di cui nell'istante immediatamente anteriore non aveva nè appetito nè volontà, la *causa* della sua *volontà*, non è la *volontà* stessa, ma *qualche cosa* di diverso che non è a sua disposizione. Sicchè siccome è fuori di controversia, che delle azioni *volontarie* la *volontà* è la causa *necessaria*, e per ciò che si è detto, la *volontà* è pure *causata* da altre cose di cui non dispone, risulta che tutte le *azioni* volontarie hanno cause *necessarie*, e quindi sono *necessitate* ». (*E. W.* IV, p. 274) In ultimo, poi, l'azione volontaria è determinata necessariamente dal concorso di tutte le cause che esistono nell'universo. « Vi è difficilmente qualche azione, per quanto casuale sembri, alla cui causazione non concorra tutto ciò che esiste in *rerum natura* » (ivi, p. 267). Così è portata sino all'ultima conseguenza la riduzione delle attività degli esseri individuali a cause esterne che le determinano necessariamente: il soggetto singolo è solamente il punto d'incrocio di forze esteriori che lo costringono ad agire, senza che l'Hobbes gli riconosca nemmeno quella relativa autonomia che gli potrebbe concedere, pur senza venir meno al suo determinismo universale, considerandolo come un centro in cui precedentemente si sono accumulate energie che poi hanno costituito una nuova sintesi. A ciò egli è portato dal suo rigido meccanicismo che non soltanto identifica i processi coscienti coi movimenti dell'organismo, ma anche interpreta questi come fatti meccanici per nulla diversi

da quelli che avvengono nelle masse inanimate. Infatti l'Hobbes giustifica la tesi che non vi è azione che non sia stata causata dal concorso di tutto ciò che esiste nell'universo, dicendo che ogni azione è effetto di movimento e che questo non può svolgersi in qualche parte dell'universo senza venire comunicato a tutte le altre (*The Questions concerning Liberty*... n.° XXI: *E. W.* V, p. 305). Questo determinismo meccanico viene fondato su uno teologico che fa dipendere in modo necessario tutte le forze esterne dalla prima causa eterna, Dio onnipotente, che per mezzo delle cause seconde, opera in noi determinandoci sia a volere che ad agire: infatti, siccome nessun uomo e nessuna cosa può agire su di sè, è impossibile che alcun essere umano, nel formarsi la propria volontà, possa concorrere con la Divinità o come agente o come strumento (ivi n.° XXXVIII: *E. W.* V, p. 450). Questo determinismo teologico serve a rendere quello meccanico più infrangibile che mai, perchè la causa prima opera nel mondo per mezzo delle seconde, cioè servendosi delle leggi meccaniche che ha stabilito: anzi, date le tendenze panteistiche dell'Hobbes, si può sospettare che in ultimo egli non sia lontano dall' identificare i due determinismi. Ma, anche indipendentemente da questo fondamento teologico, la concezione deterministica propugnata dall'Hobbes si impone grazie alla tesi generale (ricordata in sesto luogo nello scritto *Of Liberty and Necessity*, ma difesa dall'autore fino dai suoi primi lavori) che intendendo per causa sufficiente quella cui nulla manca di ciò che occorre a produrre l'effetto, l'identifica con la necessaria: siccome quanto è stato prodotto ha avuto una causa sufficiente, altrimenti non si sarebbe realizzato, anche le azioni volontarie sono necessitate.

Infine la definizione abituale che un agente libero è quello che quando sono presenti tutte le cose che occorrono per produrre l'effetto, può non produrlo, implica contraddizione ed è priva di senso perchè equivale a dire che la causa può essere sufficiente, cioè necessaria, senza che ne segua l'effetto (*Of Liberty and Necessity*: *E. W.* IV, pp. 272-75).

L'Hobbes però cerca di mostrare che almeno alcune delle sue tesi hanno un fondamento nell'esperienza. Così per le prime cinque, che spiegano che cosa sono, (1) la spontaneità, (2) la deliberazione, (3) la volontà, la propensione, l'appetito, (4) un agente libero, (5) la libertà, egli dichiara che non si può dare altra prova all'infuori di quella che è offerta dall'esperienza personale che ciascuno ha riflettendo su sè stesso e ricordando che cosa pensa quando dice che un'azione è spontanea, che un uomo delibera, che tale è la sua volontà, che è libero un agente o un'azione. Però per coloro che hanno l'abitudine di dire non quello che concepiscono, ma quello che ascoltano, e che non sono capaci o non vogliono fare la fatica di considerare ciò che pensano ascoltando tali parole, non vi è argomento che sia sufficiente, perchè l'esperienza e le materie di fatto si verificano non con gli argomenti altrui, ma con la percezione sensibile e con la memoria di ciascuno. L'Hobbes qui pretende che la sua interpretazione della volontà e della libertà (che implica il determinismo) si possano verificare con l'esperienza diretta; ma ciò che segue mostra che si fonda soprattutto su presupposti logico-metafisici. La sesta tesi, cioè che nessuno può immaginare che qualche cosa cominci senza una causa, appare chiara quando si tenta di vedere se ciò sia pensabile: infatti così si riconoscerà che se non

vi è una causa di una certa cosa, non vi è ragione perchè sia cominciata in un tempo piuttosto che in un altro, talchè si deve ammettere o che esisteva qualche causa per cui essa ha avuto inizio in un momento piuttosto che in un altro, oppure che non ha mai avuto principio, ma era eterna. La settima tesi, che tutti gli avvenimenti hanno cause necessarie, è provata da ciò, che hanno cause sufficienti. Quanto all'ultima tesi (in cui consiste tutta la controversia), che non vi è libertà dalla necessità, si inferisce facilmente da quello che si è detto, perchè se un *quid* è un agente deve operare, e se opera, non deve difettare di alcunchè che si richiede per produrre l'azione; perciò la causa di questa è sufficiente e quindi, se è tale, è necessaria (*Of Liberty and Necessity: E. W.* IV, pp. 275-78). In fondo, in queste prove l'Hobbes ripete quello che ha detto prima, ripresentando le tesi che espone quando propugna la concezione del determinismo universale; questo mostra che la sua negazione della libertà non si fonda sul riconoscimento empirico di un dato di fatto, ma sull'esigenza razionale di sottoporre anche la volontà umana a quel principio di causalità che la mente vuole applicare a tutti gli oggetti della conoscenza.

L'Hobbes nella discussione deve respingere le argomentazioni oppostegli dal vescovo, che divide in due classi secondo che si fondano sull'autorità delle Sacre Scritture o sulla ragione umana. Alle testimonianze scritturali invocate dal Bramhall contro di lui, l'Hobbes ne contrappone un numero anche maggiore di favorevoli alla sua tesi; nota che alcuni testi si possono interpretare in ambo i sensi e quanto a quelli che sembrano parlare senz'altro contro di lui, afferma che non si debbono prendere alla lettera perchè, essendo la

natura di Dio incomprensibile all'uomo, il linguaggio di cui si serve nelle Scritture è tale da rappresentare la sua volontà e gli altri suoi attributi come se fossero simili ai nostri, affinchè possiamo intenderlo. Perciò quando Dio dice [1] che gli uomini hanno compiuto certe azioni che mai erano entrate nelle sua mente (cioè, come s'intende, hanno agito contro il suo volere), bisogna guardarsi bene dall'ammettere che abbia una volontà come la nostra, e che gli uomini possano agire contro di essa (*The Questions: E. W.* V, pp. 5-15). Quanto agli argomenti razionali che presenta il Bramhall (per questa parte seguiamo l'*Of Liberty and Necessity,* che offre il contenuto essenziale della trattazione che nell'altra opera si complica con discussioni particolari), sono essenzialmente cinque. Il primo è il cosidetto *argumentum baculinum,* preso dall'aneddoto che si narra di Zenone, fautore della necessità delle azioni umane. Egli batteva il suo schiavo che aveva commesso una colpa, e siccome questi diceva di avere agito per necessità, gli rispose che la stessa necessità lo costringeva a percuoterlo. Secondo il Bramhall, chi nega la libertà si confuta, meglio che con argomenti, con bastonate, sinchè confessi che chi lo batte è libero o di continuare o di smettere. A ciò l'Hobbes ribatte che nell'aneddoto è battuto non chi afferma la necessità, ma chi la deride (*Of Liberty and Necessity: E. W.* IV, p. 251; cfr. *The Questions* n°. XIII: *E. W.* V, p. 147). Il secondo argomento (quello usato abitualmente contro il determinismo) è costituito dai seguenti inconvenienti che a parere del Bramhall risultano dalla tesi della necessità che sovvertirebbe ogni ordinamento

---

[1] Geremia XIX, 5.

sociale e politico. Se essa fosse vera: 1°. Sarebbero ingiuste le leggi che proibiscono certe azioni; 2°. Sarebbero vane tutte le consultazioni o deliberazioni; 3°. Sarebbero inutili le esortazioni rivolte agli uomini forniti di senno non meno di quelle fatte ai bambini, ai pazzi, ai frenetici; 4°. Non avrebbero senso la lode, il biasimo, il premio, la punizione; 5°. e 6°. I consigli, le azioni, le armi, i libri, gli strumenti, lo studio, gli insegnamenti, la medicina sarebbero del pari privi di utilità. L'Hobbes, pure riconoscendo che la tesi della necessità può essere male interpretata e condurre ad abusi (appunto perciò desiderava che la discussione non venisse portata davanti al pubblico), osserva che la verità resta verità, qualunque uso, buono o cattivo, se ne possa fare; nega però che dalla sua teoria risultino quelli inconvenienti: 1°. L'intenzione della legge non è quella di far del male al colpevole per ciò che è stato fatto e che non si può disfare, ma di rendere giusti lui e gli altri uomini; ossia, essa mira non al male passato, ma al bene futuro. Si obbietterà che non è giusto uccidere chi ha agito per necessità? Ma si uccidono giustamente certi uomini perchè le loro azioni sono dannose, come si fa per lo stesso motivo nel caso di animali nocivi. 2°. La consultazione o deliberazione non è affatto vana, perchè costringe l'uomo a scegliere di agire in un modo piuttosto che in un altro. L'avversario confonde col fatalismo (che accetta l'inevitabilità dei fatti che devono avvenire) la tesi deterministica la quale ammette che la scelta dipende da una causa che principalmente consiste appunto nella deliberazione o consultazione, la quale non è affatto superflua perchè rende necessario l'effetto, che è la scelta stessa. 3°. Lo stesso si può ripetere per le ammonizioni, che

sono un elemento delle esortazioni, inquantochè chi le rivolge è un consigliere per chi le riceve. 4°. La lode e il biasimo non dipendono dalla necessità o non necessità delle azioni, perchè lodare equivale a dire che una cosa è buona o per me, o per qualche altro, o per lo stato e la società. Una cosa può essere necessaria e degna di lode, necessaria e degna di biasimo. Lode e biasimo, premio e pena mirano, specialmente per mezzo dell'esempio, a conformare la volontà al bene. Assai lodò Catone Velleio Patercolo [1] dicendo che era buono per natura, *et quia aliter esse non potuit*. 5° e 6°. A queste due obbiezioni si può rispondere come alla 2ª, perchè i consigli, le armi ecc. non sono superflui, perciocchè sono le cause determinanti delle deliberazioni. Il terzo argomento consisterebbe nell'altro inconveniente che a parere del Bramhall proverrebbe dalla tesi della necessità: l'empietà e la trascuranza dei doveri religiosi, come il pentimento, lo zelo nel servizio divino e così via. Ma anche questo argomento non regge, perchè sebbene si debba riconoscere che la discussione sulla questione è atta più a nuocere alla pietà degli uomini che a favorirla (se si considerano, almeno nella maggior parte, non come dovrebbero essere, ma come sono, ossia incapaci, per motivi diversi, di discutere intorno alla verità delle cose), si può dire però che la necessità degli avvenimenti non implica effettivamente alcuna empietà. Infatti la pietà consiste solamente in due cose, nell'onorare Dio nell'intimo del cuore, cioè nel pensare nel modo più devoto possibile del suo potere, e nel significare tale onore con quelle azioni in cui consiste il

[1] II, 35.

culto divino. Ora si oserà dire che chi è convinto che tutte le cose procedono dall'eterna volontà di Dio e perciò sono necessarie non pensa che Egli sia onnipotente, non giudica del suo potere nel modo più alto che si può, ossia non lo onora sinchè gli è possibile? e si sosterrà che, così pensando, egli non esprimerà con atti e parole quella sua convinzione? Quindi l'opinione dell'Hobbes, invece di distruggere la pietà, la rafforza. Quanto al pentimento, si risponde che nulla impedisce che ci rattristiamo per avere battuto una strada sbagliata e ci rallegriamo per avere preso poi la buona, anche se ambedue le cose sono avvenute per necessità. Rispetto alla preghiera, è ben vero che non è una causa che muova la volontà divina, che è immutabile; ma il motivo di pregare rimane, perchè Dio ha detto che accorderà le sue grazie soltanto a coloro che le chiederanno. La preghiera che si rivolge al Signore è esclusivamente un ringraziamento per le grazie divine in generale, serve solamente a esprimere la nostra convinzione che nulla aspettiamo che non venga da Lui, nel modo che Egli vuole, non come noi vogliamo. Il fine della preghiera è quello stesso del ringraziamento: non muovere Dio onnipotente, ma onorarlo, riconoscendo che Egli soltanto può effettuare ciò che chiediamo (*Of Liberty and Necessity: E. W.* IV, pp. 251-58). A ciò il Bramhall obbiettava fra le altre cose che è un errore riporre la pietà interiore nel riconoscimento di uno solo dei divini attributi, il potere illimitato, l'onnipotenza di Dio, trascurando gli altri, come la giustizia, la misericordia . . . Ma, risponde l'Hobbes, non sono essi forse inclusi nel suo potere, non sono contenuti nella sua onnipotenza? La giustizia di Dio non è, come l'umana, l'osservanza di leggi fatte da poteri

superiori, ma il potere che ha ed esercita nel distribuire le grazie e le afflizioni. L'opinione dell'assoluta necessità, secondo il Bramhall, distrugge la veridicità di Dio, facendo sì che palesemente comandi una cosa e in segreto necessiti a farne un'altra; distrugge la sua bontà, perchè lo trasforma in un odiatore delle sue creature; distrugge la sua giustizia, in quanto implica che punisca queste per atti che sono i suoi, non i loro, perciocchè non potevano non compierli; distrugge la sua stessa potenza, rendendolo l'autore di tutti i difetti e i mali che sono nel mondo, i quali sono frutto d'impotenza, non di onnipotenza. Ma, ribatte l'Hobbes, se queste sono le conseguenze dell'assoluta necessità, lo sono pure della prescienza divina; anzi, chi nega la prima, nega anche la seconda e commette una empietà. Riguardo alla bontà, si deve dire che Dio non si duole e non si rallegra delle sofferenze delle creature, che dispensa senza passione, per il suo eterno scopo (*The Questions* n.° XV: *E. W.* V, pp. 201-202; 210-13). In quanto alla giustizia, bisogna ripetere una volta ancora che non ha lo stesso senso rispetto a Dio e rispetto all'uomo. L'obbiezione fatta dal vescovo è quella che moveva S. Paolo,[1] di cui l'Hobbes ripete la risposta: il potere di Dio soltanto è giustificazione sufficiente di tutto ciò che Egli fa. «Un potere irresistibile giustifica tutte le azioni realmente e propriamente, in chiunque si trovi. Un potere minore, no. E siccome un tale potere è in Dio solamente, Egli deve essere giusto in tutte le sue azioni» (*The Questions* n°. XII: *E. W.* V, pp. 114-16: citazione p. 116). E si noti che secondo l'opinione del vescovo Dio tormenta

[1] *Rom.* IX, 11 sgg.

eternamente, nel modo più grave possibile, tutti coloro che hanno peccato, cioè tutti gli uomini che, dalla creazione alla fine del mondo, non hanno creduto in Gesù Cristo, di cui ben pochi hanno udito soltanto il nome; e ciò, sebbene la fede in lui sia un dono di Dio, che può far nascere nei cuori umani la fede che vuole. Quale crudeltà maggiore di questa? Il Bramhall non ha quindi ragione di condannare alcuna opinione, perchè ascrive a Dio o crudeltà o ingiustizia. Il vescovo pretende che si distrugge il potere di Dio, facendone l'autore di tutti i difetti e i mali del mondo: negherà forse che sia la causa di ogni azione? e i peccati e gli omicidi non sono azioni? (*The Questions* n⁰. XV: *E. W.* V, pp. 214-15). Il quarto argomento è che la tesi della necessità universale distrugge l'ordine, la bellezza e la perfezione dell'universo, che richiedono che in esso esistano agenti di ogni sorta: alcuni necessitati, alcuni liberi, alcuni contingenti. Ma si possono riconoscere tutti e tre, chiamando necessitati quelli che operano senza deliberare, liberi, quelli che deliberano, contingenti, quelli che agiscono per cause necessarie che non conosciamo. Infatti gli uomini chiamano contingente non ciò che non ha causa, ma quello che ne ha qualcuna che essi non possono conoscere. « E così vedete che sebbene vi siano tre specie di avvenimenti, *necessari*, *contingenti* e *liberi*, tuttavia possono essere *tutti* necessari senza che sia distrutta la bellezza o la perfezione dell'universo » (*Of Liberty and Necessity*: *E. W.* IV, pp. 258-59). Il Bramhall osservava che con la libertà è tolta anche la natura e la ragione formale del peccato: l'Hobbes nega la conseguenza, perchè tale natura consiste in ciò, che l'azione procede dalla nostra volontà ed è contraria alla legge. Un'azione può, pure

essendo necessaria, costituire un peccato (*Of Liberty*: ivi, pp. 259-60). A ciò il vescovo contrappone che secondo la teoria dell'Hobbes il peccato procede essenzialmente dalla prima causa per determinazione fisica e perciò non può non essere un'azione buona, giusta e legittima. Avrebbe potuto pretendere nello stesso modo che ogni uomo, essendo fatto da Dio, deve essere buono e giusto! Ma il peccato non è una cosa realmente fatta. Certe azioni sono divenute peccati dopo che per un comandamento è stato proibito che fossero compiute, perchè il peccato consiste nella trasgressione di una legge. Perciò l'opinione della necessità fa derivare essenzialmente da Dio l'azione, non il peccato, il quale ne proviene in modo puramente relativo, per mezzo di comandamenti. Per conseguenza, l'Hobbes ritiene sempre che la ragione formale del peccato risieda nella volontà stessa, sia necessitata o no, in relazione alla legge (*The Questions* n.° XVII: *E. W.* V, pp. 233-34).

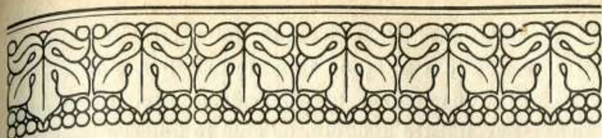
In questa polemica in cui l'Hobbes difende col maggior rigore possibile la tesi della necessità universale, senza arretrare davanti alle più gravi conseguenze, con una coerenza e una risolutezza che solamente lo Spinoza ha pareggiato, un punto merita di essere rilevato particolarmente, ossia la distinzione precisa posta tra il fatalismo e il determinismo, che considera un'azione necessitata da tutte le sue cause, da tutti i fattori che col loro concorso contribuiscono alla sua effettuazione. Ma, come si è già ricordato, anche questa dottrina importantissima poggia sulle premesse metafisiche del sistema.

Alla fine della psicologia dell'Hobbes è opportuno considerare ciò che egli dice della religione, separan-

done lo studio propriamente psicologico da quello che si connette con le teorie politiche. Dell'argomento si è parlato già a proposito della teologia hobbesiana: ora occorre indicare come l'uomo, indipendentemente dall'esigenza della ragione che lo porta a far dipendere tutte le cause da una prima e da un primo motore, si formi credenze religiose. Siccome soltanto nell'uomo appaiono segni o frutti di religione, è certo che in lui solamente se ne trovano i semi, che si possono ridurre a quattro. Prima di tutto bisogna mettere in rilievo le radici più profonde di queste credenze. Se il desiderio di conoscere le cause degli avvenimenti, peculiare all'uomo, è sentito da alcuni più, da altri meno, tutti però bramano di scoprire quelle della loro buona o cattiva fortuna. Ora, quando gli uomini vedono che qualche cosa ha un principio, pensano che abbia avuto una causa che l'ha determinata a esistere in quel tempo. Di più, essi, a differenza degli altri animali, che poco o punto prevedono il futuro, osservano come un avvenimento sia stato prodotto da un altro, ricordano la successione degli antecedenti e dei conseguenti e quando sono incapaci di raggiungere le cause vere (in generale, quelle della buona e della cattiva fortuna sono invisibili), se ne foggiano con la loro fantasia o si affidano all'autorità altrui. L'uomo, essendo convinto che tutto ha avuto o avrà una causa e d'altra parte cercando continuamente di rendersi sicuro dal male che teme e di ottenere il bene che desidera, inevitabilmente vive in un'ansia perpetua del futuro che lo rende simile al Prometeo del mito, perchè guardando lontano nell'avvenire ha tutto il giorno il cuore divorato da timori e trova riposo soltanto nel sonno. Questo timore continuo unito all'ignoranza delle cause deve avere

qualche oggetto, e perciò se lo deve creare: per conseguenza, gli uomini, che non percepiscono alcuna causa della loro fortuna, debbono per forza inventare qualche potere o agente invisibile. In questo senso è vero che gli Dei dei pagani furono da prima creati dal timore degli uomini. Questi poi dovettero pensare che la sostanza di tali esseri invisibili fosse della stessa natura dell'anima umana che giudicavano identica a quella delle apparizioni, dei sogni o delle immagini riflesse dagli specchi, che essi credevano sostanze reali ed esterne e chiamavano *spiriti,* cioè corpi aerei; perciò sul loro modello si rappresentavano gli agenti invisibili di cui avevano paura. Siccome poi ignoravano completamente per mezzo di quali cause seconde o immediate essi operassero, si valevano di congetture, fondate sul ricordo di antecedenti coincidenze accidentali tra certi fatti: da ciò sorsero le credenze negli augurî, nei pronostici, negli incanti, negli scongiuri, la convinzione che certi oggetti o certe parole producessero effetti buoni o cattivi. Naturalmente, per esprimere il loro rispetto per tali esseri invisibili gli uomini impiegavano atti e parole simili a quelli che usavano per onorare altri esseri umani e per propiziarseli: doni, preghiere, ringraziamenti . . . Siccome poi nulla potevano sapere del modo con cui quei poteri invisibili dichiarano agli uomini ciò che dovrà avvenire in futuro, dovevano ricorrere a pronostici, congetturando di esso per mezzo del passato. « E in queste quattro cose, l'opinione degli spiriti, l'ignoranza delle cause seconde, la devozione per ciò che gli uomini temono, e lo scambio delle cose casuali coi pronostici, consiste il seme naturale della *religione;* seme che, per l'azione delle differenze delle immaginazioni, dei giudizi, e delle passioni dei diversi uomini, ha prodotto cerimonie così

diverse, che quelle che sono adoperate dall'uno, sono in generale ridicole per un altro» (*Lev.* p. I, c. 12: p. 85). Questi semi sono stati coltivati da due specie d'uomini: gli uni, cioè i fondatori di stati e i legislatori dei pagani, li hanno alimentati e ordinati secondo la propria fantasia; gli altri, come Abramo, Mosè, il Salvatore, hanno agito secondo i comandamenti e le prescrizioni di Dio. Gli uni e gli altri però hanno operato per rendere gli uomini più inclinati all'obbedienza, alle leggi, alla pace, alla carità, alla società civile: la religione dei primi è una parte della politica umana e insegna alcuni dei doveri che i sudditi hanno verso i sovrani; quella dei secondi è una specie di politica divina e include precetti che convengono a coloro che sono ammessi nella Città di Dio (*Lev.* p. I, c. 12: pp. 81-85). A questo studio generale ne segue uno particolare che mette in luce gli aspetti assurdi e ridicoli delle credenze religiose dei pagani (*Lev.* ivi: pp. 86 sgg. Cfr. *De Homine* c. 14, 11-12: *O. L.* II, pp. 125-28). Ma come si distingue la vera religione dalle altre? «Il *timore* di un potere invisibile, costruito dalla mente, o immaginato da narrazioni, [se questo potere è] pubblicamente accettato, [è] *Religione;* [se] non è accettato, *Superstizione*. E quando il potere immaginato, è veramente tale quale l'immaginiamo, [è] *Vera Religione*» (*Lev.* p. I, c. 6: p. 44). È chiaro però che per distinguere la religione dalla superstizione non si possiede altro criterio del riconoscimento del potere politico e non si vede perciò come le credenze dei pagani si possano distinguere totalmente da quelle del Giudaismo e del Cristianesimo: ma ciò sarà messo meglio in luce dallo studio dei rapporti della vita religiosa con la politica.



PARTE II.
La filosofia civile

A) La filosofia morale.

Capitolo IX.
Lo stato di natura, il diritto di natura e le leggi naturali.

Allo studio psicologico dell'uomo, che propriamente rientra nella teoria della realtà corporea, segue quello che costituisce la filosofia civile, che nel primo trova il suo fondamento: infatti l'Hobbes intende di derivare analiticamente le sue dottrine etiche e politiche dalla considerazione della natura umana. Una tesi che le ricerche compiute permettono già di respingere è quella, sostenuta dai Greci, e, propriamente, formulata da Aristotele, e accolta dalla maggior parte degli scrittori di politica, che fa dell'uomo un animale politico o sociale (ζῷον πολιτικόν), tesi che per essi costituisce il fondamento di tutte le loro teorie. Sebbene accettato dai più, questo preteso assioma è falso e proviene da un esame troppo superficiale della natura umana; infatti, coloro che studiano più a fondo le cause per

cui gli uomini si compiacciono della vita sociale troveranno che ciò avviene non perchè per natura non poteva non avvenire, ma per accidente. Se l'uomo amasse per natura l'uomo, se cioè lo amasse in quanto è tale, per quale ragione esisterebbero preferenze nell'affetto che si porta ai diversi individui? Invece si vede che gli uomini ricercano in modo particolare coloro dalla cui società ricevono onore o utilità; questo mostra che desiderano primieramente tali cose e soltanto in modo secondario gli amici. Basta considerare quello che fanno gli uomini quando si raccolgono insieme per comprendere quale motivo li spinge a riunirsi. Se si radunano per ragioni di affari, si occupano dell'interesse proprio, non degli amici; se per qualche ufficio, formano un'amicizia che ha più del timore che dell'amore; se poi si riuniscono per avere svago e divertimento, ciascuno si compiace principalmente delle cose che eccitano il riso, che gli permettono, grazie al confronto con qualche difetto o debolezza di altri, di apparire superiore a lui davanti a sè stesso: piace, piuttosto che la società, la propria gloria. Del resto, in tali riunioni abitualmente gli assenti sono oggetto di censura: se ne esaminano, giudicano, condannano la vita, le parole, gli atti: di più, quando uno dei presenti si è allontanato, è bersagliato nello stesso modo, sicchè non senza ragione taluno dava il consiglio di essere l'ultimo a lasciare la compagnia. Se qualcuno racconta una cosa che gli torna ad onore, tutti gli altri cercano di parlare di sè stessi; se uno narra cose notevoli, gli altri ne raccontano di miracolose o, almeno, ne inventano. Nelle riunioni dei filosofi, che pretendono di essere più saggi degli altri uomini, quanti sono gli individui, tanti sono

coloro che vogliono essere ritenuti maestri. Insomma, l'esperienza mostra chiaramente a coloro che considerano con qualche attenzione le cose umane che ogni società proviene o dal bisogno reciproco, o dal desiderio di acquistare gloria, talchè gli uomini si riuniscono o per ottenere qualche vantaggio o per conseguire fama e onore presso gli amici, ciò che si inferisce dalle stesse definizioni di *volontà*, di *bene*, di *onore*, di *utile*. Infatti, ogni società si forma volontariamente e perciò in essa si ricerca sempre ciò che è l'oggetto della volontà, ossia quello che ciascuno dei contraenti ritiene che sia per lui un bene. Ora, ogni bene è gradevole e riguarda o l'organismo o l'animo; ogni piacere di questo è gloria (cioè un giudizio favorevole di sè stesso) o è un mezzo per conseguirla: gli altri piaceri sono sensuali o conducono ad essi e possono designarsi con l'espressione vantaggi (comodità). Quindi ogni società si contrae per la ricerca di comodità o di gloria, non di soci. Però nessuna società che ha per fine la gloria può formarsi da molti uomini o per lungo tempo, perchè questa, al pari dell'onore, se appartiene a tutti, non spetta ad alcuno, inquantochè consiste in un confronto e in una superiorità, e non vi è persona che riceva qualche vantaggio dalla società altrui per avere qualche ragione di gloriarsi; infatti un uomo tanto vale quanto potere ha senza l'altrui soccorso. Quanto alle comodità di questa vita, siccome possono accrescersi più col dominio che con la società di altri, è fuori dubbio che per la loro natura gli uomini, se non fossero trattenuti dal timore, sarebbero portati più verso il primo che verso la seconda. « Si deve quindi stabilire che le società grandi e durature hanno avuto origine non dalla benevolenza reciproca

degli uomini, ma dal loro reciproco timore » (*De Cive* c. 1, 1-2: *O. L.* II, pp. 157-61. Citazione p. 161). All'obbiezione che gli era stata rivolta che gli uomini, se si fossero temuti a vicenda, non avrebbero nemmeno potuto sopportare la presenza l'uno dell'altro, l'Hobbes oppone che la sua tesi è provata dai fatti più comuni della vita. Chi va a dormire, chiude le porte, chi viaggia, si arma perchè teme i ladri; gli stati difendono i loro confini con presidî, le città con mura, perchè hanno paura dei paesi vicini; talvolta anche eserciti fortissimi e preparati al conflitto, formano trattative perchè hanno il timore di essere vinti. Il timore fa sì che gli uomini si cautelino ora con la fuga e riparandosi nei nascondigli, se ritengono di non potersi tutelare in altro modo, più spesso con le armi e con mezzi di difesa, grazie ai quali, osando di avanzarsi, possono conoscere le disposizioni gli uni degli altri. Perciò, se combattono, lo stato nasce dalla vittoria, se si accordano, dal consenso (ivi, 2, nota: p. 161. Cfr. *Lev.* I, c. 13: p. 97). Le cause del timore reciproco sono due: l'uguaglianza naturale degli uomini e la volontà di nuocersi vicendevolmente. Quanto alla prima, se si osserva quanto sia fragile la struttura del corpo umano (la cui rovina implica quella di ogni forza e sapienza dell'uomo) e quanto facilmente l'individuo più debole possa uccidere il più vigoroso, si vede che non vi è ragione perchè alcuno, confidando nelle proprie forze, creda di essere per natura superiore agli altri. « Infatti sono uguali coloro che possono l'uno contro l'altro cose uguali » ; quindi, quelli che sono capaci delle maggiori, ossia di uccidere, hanno uguali poteri e perciò tutti gli uomini sono uguali per natura e la disuguaglianza che ora esiste è stata intro-

dotta dalla legge civile (*De Cive* ivi, 3: p. 162. Cfr. *Elem. of Law* p. I, c. 14, 2: p. 70). A ciò il *Leviathan* aggiunge da una parte che il più debole può uccidere il più forte unendosi ad altri che si trovi nello stesso pericolo e dall'altra che nelle facoltà dell'anima esiste un'uguaglianza anche maggiore che nella forza corporea, se si fa eccezione dell'abilità di procedere per mezzo di norme generali infallibili, cioè della scienza, che è patrimonio di pochissime persone e rispetto a poche cose. Infatti la prudenza deriva dall'esperienza e tutti gli uomini la conseguono, nelle cose sulle quali si concentrano parimenti, nella stessa misura in tempi uguali. Certamente è difficile che alcuno ritenga gli altri pari a lui in saggezza, ma ciò appunto costituisce una prova di uguaglianza effettiva, perchè abitualmente il maggiore indizio che qualche cosa è stata ugualmente distribuita è il fatto che ciascuno si contenta della parte sua (*Lev.* p. I, c. 13: pp. 94-95). La volontà di nuocere, nello stato di natura, si trova ugualmente in tutti, ma dipende da cause diverse.

Vi è alcuno che, conformandosi all'eguaglianza naturale, permette agli altri tutto ciò che permetterebbe a sè stesso, ma vi è chi, giudicandosi superiore, pretende che a lui solo tutto sia lecito, e si arroga un onore maggiore dell'altrui. In quest'ultimo la volontà di nuocere proviene da vanagloria e dalla falsa valutazione delle proprie forze, nel primo, dalla necessità di difendere da lui le cose e la libertà proprie. Inoltre, siccome il conflitto maggiore è quello degli spiriti, esso produce per necessità le discordie maggiori, poichè in questo caso è ragione di odio anche il non assentire ad altri in qualche cosa, perchè ciò significa accusarlo

tacitamente di errore, come il dissentire da alcuno in molte cose equivale a ritenerlo uno stolto. La soddisfazione maggiore dell'animo consiste nel trovare il modo di giudicare altamente di sè confrontandosi con altri, e perciò è impossibile che l'odio e il disprezzo reciproco non si palesino talvolta col riso o con le parole o col gesto o con qualche altro segno; ora non esiste molestia maggiore di questa, nè ve n'è un'altra da cui nasca un più forte desiderio di nuocere. Ma la causa più frequente della brama che gli uomini provano di danneggiarsi a vicenda deriva da ciò, che molti desiderano una stessa cosa, la quale però, in generale, non può essere nè goduta insieme, nè divisa; per conseguenza, dovrà concedersi al più forte, ma soltanto la guerra può decidere chi lo sia (*De Cive* ivi, 4-6: *O. L.* II, pp. 162-63. Cfr. *Lev.* p. I, c. 13: pp. 95-96; *Elem. of Law* p. I, c. 14, 3-5: pp. 70-71).

Fra tanti pericoli che, per la naturale cupidigia umana, incombono ogni giorno su tutti, non è biasimevole se ciascuno pensa a tutelarsi, perchè è impossibile agire diversamente. Per una necessità naturale non inferiore a quella che porta la pietra in basso, ciascuno è spinto a desiderare quello che per lui è bene, a fuggire ciò che per lui è male, e soprattutto il maggiore dei mali naturali, la morte: quindi non è riprovevole, nè contrario alla retta ragione se alcuno fa quanto può per preservare il corpo e le membra dalla morte e dai dolori. Ma ciò che non è contrario alla retta ragione, a giudizio di tutti, è fatto giustamente e secondo il diritto (*jure*), perchè con la espressione diritto naturale (*Jus Naturale*) si indica soltanto la libertà che ciascuno ha di usare secondo la retta ragione delle proprie facoltà naturali per conservare

la propria natura, cioè la propria vita. « Quindi il primo fondamento del *diritto* naturale è che *ciascuno difenda la propria vita e le proprie membra quanto può* » (*De Cive* ivi, 7: pp. 163-64; *Lev.* p. I, c. 14: p. 99; *Elem. of Law* p. I, c. 14, 6: p. 71). Il diritto al fine implica quello ai mezzi; quindi ciascuno, avendo il diritto di conservare sè stesso, ha anche quello di usare tutti i mezzi e di compiere tutte le azioni senza i quali non potrebbe conseguire lo scopo. Per diritto naturale, ciascuno è giudice dei mezzi e delle azioni che sono necessari per la propria conservazione: se un altro dovesse giudicare di ciò che riguarda me, io pure dovrei, siccome per natura siamo tutti uguali, fare lo stesso per ciò che lo concerne. Da ciò segue che la natura ha dato a ciascuno diritto a ogni cosa; ossia nello stato puramente naturale, cioè prima che gli uomini si fossero legati reciprocamente con patti, ognuno poteva fare tutto ciò che gli piaceva e possedere e godere tutto quello che voleva e poteva. Infatti, ciascuno vuole quello che può giovare alla propria conservazione, almeno secondo il suo giudizio (e ognuno è giudice di ciò), e secondo il diritto di natura si fa e si ha ogni cosa che conduce necessariamente alla tutela della propria vita e delle proprie membra: quindi, nello stato di natura è permesso a tutti fare e possedere qualunque cosa. Nello stato di natura, per conseguenza, l'utilità è la misura del diritto (*De Cive* ivi, 7-10: pp. 163-65; *Elem. of Law* ivi, 7-10; p. 72). In tale condizione non è impossibile peccare contro Dio e le leggi naturali: se alcuno pretendesse che riguardi la sua conservazione ciò che egli stesso non giudica necessario per essa, peccherebbe contro quelle; ma nello stato di natura non si può commettere ingiustizia verso gli uomini, perchè essa presuppone l'esi-

stenza di leggi umane che in uno stato simile non esistono (*De Cive* ivi, 10, nota: pp. 163-64).

Però questo diritto di ciascuno a ogni cosa non era affatto utile agli uomini, perchè, appartenendo a tutti, effettivamente poi non apparteneva ad alcuno. Infatti, sebbene qualcuno potesse dire di una cosa qualunque: « Questa è mia », non poteva goderne, perchè il vicino, con diritto e forza uguali, pretendeva che fosse sua (*De Cive* ivi, 11: p. 165). Se alla tendenza naturale degli uomini a nuocersi reciprocamente si aggiunge il diritto di tutti a ogni cosa, per cui secondo il diritto (*jure*) l'uno assale e l'altro resiste, e dal quale provengono perpetue diffidenze e contrasti di tutti rispetto a tutti, non sarà possibile negare che lo stato di natura degli uomini, prima che si costituisse la convivenza sociale, fosse propriamente la guerra di tutti contro tutti (*bellum omnium contra omnes*): infatti la guerra consiste non soltanto nelle battaglie, ma anche nel periodo di tempo in cui la volontà di lotta si manifesta sufficientemente con le parole e con gli atti; ossia la sua natura risiede non nel combattimento attuale, ma nella palese disposizione a combattere. Il tempo rimanente riceve il nome di pace (*De Cive* ivi, 12: pp. 165-66; *Lev.* p. I, c. 13: p. 96; *Elem. of Law* ivi, 11: pp. 72-73). È chiaro che questo stato perenne di guerra è sfavorevolissimo alla conservazione sia del genere umano che di un individuo qualsiasi; in esso, l'unica sicurezza degli uomini risiede nella loro forza e in ciò che sanno scoprire per tutelarsi. In questa condizione di cose non vi è posto per il lavoro, perchè i frutti ne sono sempre incerti; per conseguenza, non è possibile nè l'agricoltura, nè la navigazione, nè l'uso delle cose utili che per mezzo

di questa si possono importare; non si possono avere nè edifici comodi, nè istrumenti che permettano di muovere e di rimuovere oggetti che richiedono grande forza; manca la conoscenza dell'aspetto della terra, del decorso del tempo; non esistono nè arti, nè lettere, nè società. Il colmo dei mali poi consiste nel fatto che gli uomini vivono nel continuo timore e nel continuo pericolo di una morte violenta: così la vita umana è solitaria, povera, nuda, bestiale e breve (*De Cive* ivi, 13: p. 166; *Lev.* ivi: p. 96 sg. Cfr. *Elem. of Law* ivi, 12: p. 73). Si dirà che mai è esistita una condizione di tal genere? L'Hobbes crede che effettivamente mai si sia presentato in tutto il mondo tale stato di guerra, ma è pur vero che in molti luoghi gli uomini vivono attualmente così, perchè in numerosi paesi dell'America esistono selvaggi che non hanno affatto governo, salvo quello di piccole famiglie, e conducono la vita bestiale ora descritta.

Si comprende facilmente quale genere di vita si condurrebbe se non ci fosse il timore di un potere comune considerando quella degli uomini che, essendo vissuti precedentemente sotto un governo pacifico, sono poi precipitati in una guerra civile (*Lev.* ivi: pp. 97-98). Se non si è realizzata mai universalmente questa guerra di tutti contro tutti per ciò che riguarda i singoli, è pur certo che sempre i re e i poteri sovrani sono vissuti e ancor vivono in continua gelosia e in condizione di lotta; infatti ricoprono di forti, di guarnigioni, di artiglierie le frontiere dei loro stati, e questa è una condizione di ostilità, che però (siccome essi favoriscono il lavoro dei loro sudditi) non produce la miseria che accompagna la libertà degli individui singoli (*Lev.* ivi: p. 98).

Dalla lotta di tutti contro tutti segue che niente può essere ingiusto, che le nozioni di bene e di male, di giustizia e di ingiustizia non sono applicabili, perchè ove manca un potere comune, non esiste legge, e senza questa non c'è ingiustizia. Nello stato di guerra la forza e la frode sono le due virtù cardinali. La giustizia e l'ingiustizia non sono facoltà del corpo o dell'anima, perchè in tal caso potrebbero appartenere a un uomo che fosse solo nel mondo, come i suoi sensi e le sue passioni, mentre sono qualità che riguardano l'individuo umano nella società. Per conseguenza, in quello stato di lotta universale non può esistere nè proprietà, nè dominio, nè distinzione di *mio* e di *tuo*; ciascuno possiede ciò che ha ottenuto, e per il tempo in cui può conservarlo. Questa è la triste condizione in cui la pura natura ha posto l'uomo, dandogli però una possibilità di uscirne che consiste in parte nelle sue passioni, in parte nella sua ragione (*Lev.* ivi: p. 98).

Da principio, per limitare la guerra universale operano soltanto le prime. Chi giudicasse che si deve restare nello stato in cui tutto è permesso a tutti contraddirebbe sè stesso, perchè per necessità naturale ciascuno desidera quello che per lui è bene e nessuno può ritenere tale quella guerra di tutti contro tutti che si collega con quella condizione.

Avviene perciò che, premuti dal reciproco timore (e la passione più forte è il timore della morte), gli uomini giudichino che occorre uscire da tale stato e che bisogna associarsi con altri, talchè se pure si deve avere guerra, non si debba sostenere contro tutti, nè senza aiuti (*De Cive* ivi, 13: p. 166). Gli alleati si ricercano o con la forza o col consenso: con la prima, quando il vincitore costringe il vinto a servirlo col

timore della morte o coi ceppi; col secondo, allorchè, assentendo ambo le parti, si forma un'associazione che ha per fine l'aiuto reciproco. Quanto al primo caso, si osservi che per diritto (*jure*) il vincitore può costringere il vinto o il più forte, il più debole a dargli garanzie della sua obbedienza futura, a meno che non preferisca la morte. Infatti il diritto di proteggerci secondo il nostro arbitrio deriva dal nostro pericolo e questo proviene dall'uguaglianza di tutti gli uomini: quindi è più ragionevole e più sicuro, per il fine della nostra conservazione, approfittare dell'occasione propizia e garantire per il futuro la nostra sicurezza che lasciare che i vinti e i deboli, sottrattisi al nostro dominio e nuovamente rafforzati, ci costringano a tentare di riconquistare in seguito tale sicurezza con una lotta incerta. Invece, non esiste assurdità maggiore di quella di chi, avendo uno più debole in suo potere, lo lascia libero, rendendolo insieme forte e nemico. Da tutto ciò segue che nello stato di natura « *un potere certo e irresistibile conferisce il diritto di reggere e di dominare coloro che non possono resistere;* sicchè per tale ragione all'onnipotenza inerisce essenzialmente ed immediatamente il diritto di fare ogni cosa » (*De Cive* ivi, 14: p. 167. Cfr. *Elem. of Law* ivi, 13: pp. 73-74). Però l'uguaglianza che esiste fra gli uomini fa sì che nello stato di natura, cioè di guerra, non si possa attendere che la propria conservazione abbia lunga durata (*De Cive* ivi, 15: p. 167; *Elem of Law* ivi, 14: p. 74). La ragione deve quindi suggerire alcune norme di pace, che sono le leggi naturali (*Lev.* p. I, c. 13: p. 98). Infatti, siccome la limitazione della lotta è insufficiente a garantire durevolmente la conservazione della vita, occorre che con le passioni che

spingono l'uomo alla pace, agisca la ragione. È chiaro che questa trova il suo fondamento in quelle, soprattutto nel timore della morte, e che esse si servono della ragione per conseguire lo scopo che da sole non potrebbero raggiungere.

Per chiarire esattamente l'argomento seguente, bisogna determinare con esattezza il concetto di *legge di natura,* su cui gli scrittori non si accordano, pur servendosi assai spesso di tale espressione. Si ripone quella legge nel consenso di tutti i popoli, o dei più sapienti, o dei più dotti, ma non si dice chi giudicherà della loro sapienza o della loro cultura. Nemmeno si può ammettere, come altri vuole, che la legge di natura consista nel consenso di tutto il genere umano (in cui certo si includono tutti gli uomini che hanno l'uso effettivo della ragione), perchè in tal caso nessuno, salvo i bambini e i pazzi, potrebbero violarla. Inoltre, gli uomini condannano in altri ciò che approvano in sè stessi e, per contro, lodano in pubblico quello che in segreto disprezzano; giudicano non per effetto di una ricerca personale, ma secondo quanto hanno l'abitudine di ascoltare da altri; si accordano tra loro piuttosto perchè spinti da qualche passione che dalla retta ragione e perciò non è difficile che popoli interi siano concordi nel fare col massimo sforzo cose che quelli scrittori dichiarano contrarie alla legge di natura (*De Cive* c. 2, 1: pp. 168-69. Cfr. *Elem. of Law* p. I, c. 15, 1: pp. 74-75). Ciò che costituisce questa non è il consenso della passione, nè quello dato a qualche errore derivato dal costume, bensì quello fondato sulla ragione, che non meno della prima fa parte della natura umana ed è uguale in tutti gli uomini, i quali sono concordi nel volere essere diretti verso ciò che

ritengono il loro bene, che è appunto l'opera della ragione. Perciò all'infuori di essa non vi può essere legge di natura, nè possono esistere precetti di questa salvo quelli che ci indicano quali siano le vie della pace, ove si possa ottenere, e nel caso opposto come ci si possa difendere (*Elem. of Law* ivi). Infatti tutti ammettono che si fa a buon diritto (*jure*) ciò che non va contro alla retta ragione e perciò si deve ritenere fatto ingiustamente (*injuria*) quello che ad essa ripugna, ossia che contraddice a qualche verità derivata con giusto ragionamento da principî veri.

Quanto è fatto ingiustamente, si dice essere compiuto contro qualche legge. « Quindi la *legge* è una certa *retta ragione* che (essendo parte della natura umana non meno di qualsiasi altra facoltà o affetto dell'animo) si dice anche naturale. Quindi la *legge naturale* è . . . un ordine della retta ragione rispetto alle cose che si debbono fare o non fare per conservare il più lungamente possibile la vita e le membra » (*De Cive* c. 2, 1: pp. 169-170). Anche più esplicitamente la definisce il *Leviathan*: « Una *Legge di Natura* (*Lex Naturalis*) è un Precetto, o una Norma generale, scoperta dalla Ragione, per cui si proibisce a un uomo di fare ciò che arreca la distruzione della sua vita, o gli toglie i mezzi per conservarla; e di omettere ciò per cui pensa che possa essere meglio conservata » (p. I, c. 14: p. 99). Per retta ragione non si deve intendere, come molti fanno, una facoltà infallibile, ma un atto di ragionamento, ossia un ragionamento proprio di ciascuno e vero (cioè concludente da principî veri e rettamente connessi), riferentesi alle azioni sue che possono diventare utili o dannose agli altri uomini. Da ciò risulta che la violazione delle leggi naturali consiste

in un ragionamento falso, ossia nella stoltezza degli uomini che non vedono che cosa sia necessario fare rispetto agli altri per conservare sè stessi (*De Cive* c. 2, 1, nota: pp. 169-70). (I principî del retto ragionamento per l'Hobbes sono quelli che sono stati indicati parlando del mutuo timore degli uomini e del fatto che esso è la causa della loro unione in società). *Jus* et *Lex*, *Diritto* e *Legge*, non si debbono confondere, come si fa abitualmente, perchè l'uno consiste nella libertà di fare o di vietare, mentre l'altra determina ed obbliga all'una o all'altra cosa, sicchè tra essi esiste la differenza che vi è tra la libertà e l'obbligazione (*Lev.* ivi).

La legge naturale prima e fondamentale (ossia il primo ordine della retta ragione) è: « *Ogni uomo deve ricercare la Pace, in quanto ha la speranza di ottenerla; e quando non la può ottenere, può ricercare, e usare, tutti gli ausili e vantaggi della Guerra* » *Lev.* ivi: p. 100. Cfr. *De Cive* c. 2, 2: p. 170). Da questa prima legge altre ne derivano, che prescrivono le vie per ottenere la pace o per acquistarsi mezzi di difesa (*De Cive* ivi). 2ª Un uomo deve essere disposto, se lo sono pure gli altri e in quanto ritiene ciò necessario per la pace e per la propria sicurezza, ad abbandonare il suo diritto a ogni cosa e ad accontentarsi di avere, rispetto agli altri, la stessa libertà che vorrebbe concessa a sè. Infatti sinchè ciascuno conserva il diritto di fare quanto vuole, permane lo stato generale di guerra; ma se gli altri non vogliono abbandonare il loro, non vi è ragione perchè alcuno lo faccia da parte sua, perchè ciò equivarrebbe piuttosto ad esporsi a diventare preda altrui che a disporsi alla pace. Alcuno cede un diritto o con la semplice rinuncia, se

non si occupa di chi ne abbia vantaggio, o col trasferimento, se intende che qualche altra persona se ne giovi. Chi trasferisce un diritto, trasferisce anche, in quanto è in suo potere, i mezzi di valersene: così coloro che danno a un uomo il diritto di governare sovranamente, gli concedono anche quello di riscuotere denari per mantenere soldati e di nominare magistrati per amministrare la giustizia. Ambedue si compiono o con una dichiarazione o con segni, che sono parole o atti o le une e gli altri. Chiunque, in un modo qualsiasi, abbandona un diritto, agisce così perchè spera di ottenere qualche bene, perchè l'atto che compie, essendo volontario, ha tale oggetto per l'agente. Perciò vi sono diritti inalienabili, come quello di resistere a chi assale con la forza per togliere la vita: infatti nessun bene potrebbe apparire lo scopo di tale cessione; e la stessa cosa deve dirsi per quello che riguarda le ferite, i ceppi, l'arresto. Per conseguenza, se sembra, per mezzo di qualche segno, che alcuno si privi del fine cui tende ogni alienazione di diritti, cioè la sua sicurezza personale, si deve ritenere che egli ignorava a quale interpretazione si prestassero tali parole e azioni. Il reciproco trasferimento di diritti costituisce il contratto; se uno o entrambi i contraenti non compiono immediatamente ciò che da questo è stabilito, ma si impegnano ad agire così in seguito, entro un tempo determinato, si ha un patto. Perchè questo esista, occorre l'accettazione mutua delle parti contraenti: per conseguenza, non se ne può fare alcuno con gli animali (perchè essi non comprendono il linguaggio umano e non possono accettare trasferimenti di diritti), nè con Dio, salvo per mezzo di chi lo rappresenti, poichè altrimenti non ci sarebbe possibile sapere se

accetti o no i nostri patti. Coloro che fanno un voto contrario a qualche legge di natura agiscono invano, perchè attuarlo è cosa ingiusta. Oggetto di un patto è una cosa che deve avvenire e che si giudica possibile a compiersi; perciò non costituisce patto la promessa di fare quello che si sa impossibile. Gli uomini si liberano dai patti con la loro esecuzione o con la remissione, la quale ultima è il ritrasferimento del diritto in cui consisteva l'obbligazione. I patti estorti col timore sono obbligatorî, finchè si rimane nello stato della semplice natura; così se, per avere salva la vita, mi impegno a pagare un riscatto a un nemico, sono obbligato a farlo, perchè si tratta di un contratto per cui l'uno ha ricevuto il beneficio della vita e l'altro deve ricevere in cambio denaro. Se un principe più debole è indotto dal timore a concludere con uno più forte una pace svantaggiosa, ha l'obbligo di rispettarla. Anche negli stati costituiti io sono obbligato a pagare a un ladro il denaro che gli ho promesso per liberarmi da lui, sinchè la legge civile non mi libera da questo impegno. Tutto quello che legalmente può essere fatto senza obbligazione, può legalmente diventare oggetto di un patto determinato dal timore; e ciò che si può legalmente patteggiare, non può legalmente essere violato. Invece è sempre invalido il patto per cui alcuno si impegna a non difendersi con la forza dalla forza, perchè nessuno può trasferire o abbandonare il suo diritto a salvarsi dalla morte, dalle ferite, dalla prigionia: quindi la promessa di non resistere alla forza non è un patto che trasferisca qualche diritto. Alcuno non può patteggiare: «Se non faccio questo, non vi resisterò quando verrete per uccidermi», perchè per natura l'uomo sceglie

il male minore, ossia il pericolo di morire resistendo, piuttosto che il maggiore, cioè l'accettare una morte certa e presente non facendo resistenza. Del pari, sarebbe invalido il patto con cui alcuno si obbligasse, senza certezza di perdono, ad accusare sè stesso, perchè nello stato di natura non c'è posto per l'accusa e in quello civile è seguita dalla punizione che è una forma di violenza, cui nessuno è obbligato a non resistere. Lo stesso si dice per l'accusa di coloro la cui condanna produce l'infelicità di alcuno, come la madre, la moglie, un benefattore. Se l'accusatore non testimonia volontariamente, non si può chiedere da lui una deposizione che si deve presumere corrotta per natura; ora, quando la testimonianza di alcuno non può ricevere fiducia, non si può obbligare quella persona a prestarla (*Lev.* p. I, c. 14: p. 100 sgg.; *De Cive* c. 2, 3-19: *O. L.* II, pp. 170-178; *Elem. of Law* p. I, c. 15, 2 sgg.: p. 75 sgg.).

La altre leggi naturali derivate dalla prima sono le seguenti: 3ª Gli uomini debbono mantenere i patti stabiliti, altrimenti essi sono vani e si riducono a vuote parole, sicchè si resta nello stato di natura e di guerra. In questa legge risiede la sorgente della giustizia, perchè senza un patto precedente non vi è diritto che sia stato trasferito, ogni uomo ha diritto a ogni cosa e perciò nessuna azione può essere ingiusta; ma, fatto un patto, è ingiusto infrangerlo sicchè la giustizia si definisce la mancata esecuzione dei patti: ora tutto ciò che non è ingiusto è giusto (*Lev.* p. I, c. 15: p. 110; *De Cive* c. 3, 1-3: pp. 181-83; *Elem. of Law* p. I, c. 16, 1-2: pp. 81-82). Vi è una certa somiglianza fra ciò che abitualmente si chiama ingiustizia e quello che nel linguaggio scolastico si dice assurdità, perchè

come si dice che è spinto all'assurdo chi è costretto dal ragionamento a negare l'affermazione precedente, così si deve dire che colui che per sfrenatezza dell'animo fa il contrario di quanto aveva pattuito commette ingiustizia. Infatti cade in contraddizione non meno dell'altro, perchè, mentre col patto vuole che un'azione futura sia compiuta, non eseguendola vuole che non lo sia e questo è volere che la stessa cosa sia nello stesso tempo fatta e non fatta, ciò che è contraddittorio. Quindi l'ingiustizia è un'assurdità nelle relazioni sociali come l'assurdità è un'ingiustizia nella discussione (*De Cive* c. 3, 3: pp. 182-83; *Elem. of Law* ivi, 2; p. 82). 4ª Non si deve permettere che un uomo il quale, fidando in alcuno, gli ha fatto del bene, debba poi per ciò soffrirne danno; ossia nessuno deve ricevere un beneficio se non ha l'intenzione di impedire che chi glielo ha fatto se ne debba pentire, altrimenti sarebbe distrutta fra gli uomini ogni beneficenza, ogni fiducia, ogni benevolenza, nessuno cercherebbe di aiutare altri e si resterebbe nello stato di guerra, contro la legge naturale fondamentale. Però l'infrazione di tale norma particolare non è violazione di fede o di patti e perciò abitualmente non riceve il nome di ingiustizia, ma di ingratitudine (*Lev.* p. I, c. 15: p. 116; *De Cive* c. 3, 8: p. 186; *Elem. of Law* ivi, 6-7: pp. 84-85). 5ª Ciascuno deve cercare di adattarsi agli altri. Gli animi degli uomini che debbono formare una società sono diversi tra loro al pari delle pietre messe insieme per costruire un edificio. Chi, per asprezza di natura, cerca di ritenere quello che per lui è superfluo mentre è necessario ad altri, e per le sue passioni ostinate è incorreggibile, deve essere lasciato fuori o espulso dalla società, come molesto

altrui, allo stesso modo che la pietra che toglie alle altre più spazio di quanto ne occupi, è buttata via. Si suppone infatti che ciascuno non solamente per diritto, ma anche per necessità naturale, faccia il possibile per ottenere quello che occorre alla sua conservazione; ma chi lotta per conseguire il superfluo, è reo di far nascere la guerra che ne deriverà, e così infrange la legge fondamentale (*Lev.* ivi: pp. 116-17; *De Cive* ivi, 9: pp. 186-87; *Elem. of Law* ivi, 8: p. 85). 6ª Chi si è garantito per il futuro deve concedere perdono a chi lo chiede e si pente. Infatti il perdono è concessione di pace e chi lo nega mostra di avere avversione per questa, contro la legge fondamentale (*Lev.* ivi: p. 117; *De Cive* ivi, 10: p. 187; *Elem. of Law* ivi, 9: pp. 85-86). 7ª Nella vendetta e nella punizione occorre considerare non il male passato, ma il bene futuro; si deve punire solamente perchè chi ha peccato si corregga o altri in tal modo diventi migliore: questa legge deriva dalla precedente sul perdono. Inoltre una vendetta che non riguarda che il passato non ha scopo, deriva dalla vanagloria e perciò è contraria alla ragione; ora il ledere altrui contro questa produce la guerra e perciò costituisce un'infrazione della legge fondamentale. La violazione di questa settima legge è crudeltà (*De Cive* ivi, 11: p. 188; *Lev.* ivi: p. 117; *Elem. of Law* ivi, 10: p. 86).

8ª Nessuno deve in alcun modo manifestare odio o disprezzo per altri, perchè tutti i segni di essi provocano al massimo grado risse e lotte. L'infrazione di questa norma si dice contumelia (*Lev.* ivi: p. 117; *De Cive* ivi, 12: p. 188; *Elem. of Law* ivi, 11: p. 86). 9ª Ogni uomo deve riconoscere un altro qualsiasi come suo uguale per natura. Infatti, sebbene Aristotele abbia

affermato il contrario, la disuguaglianza tra gli uomini non proviene dalla natura, ma dalle leggi civili; in ogni modo, anche se la prima non li avesse prodotti uguali, bisognerebbe trattarli come tali, perchè è impossibile vivere in pace sinchè alcuni si arrogano maggiore onore di quello che concedono ad altri. La violazione di questa legge è superbia (*Lev.* ivi: p. 117 sg.; *De Cive* ivi, 13: p. 189; *Elem. of Law* p. I, c. 17, 1: p. 87 sg.). Dalla 9ª legge deriva la 10ª. Entrando nello stato di pace, occorre che nessuno si riservi diritti che non vuole concedere ad altri. Si tratta di quelli che nessuno può abbandonare, come il diritto di difendersi, di godere dell'aria, dell'acqua ecc., cioè di servirsi di tutto ciò che è necessario alla vita. Si dicono modesti quelli che osservano questa legge, arroganti coloro che l'infrangono (*Lev.* ivi: p. 118; *De Cive* ivi, 14: p. 189 sg.; *Elem. of Law* ivi, 2: p. 88 sg.). 11ª Chiunque deve essere giudice di altri deve comportarsi ugualmente con ambo le parti, altrimenti è parziale ed allontana gli uomini dai giudizi e dagli arbitrî, e perciò li spinge a risolvere le controversie con le guerre. Il rispetto di questa legge è equità, la sua violazione era detta dai Greci προσωποληψία, riguardo per le persone (*Lev.* ivi: p. 119; *De Cive* ivi, 15: p. 190). 12ª Le cose che non si possono dividere, debbono, se è possibile, essere godute in comune, secondo ciascuno vuole, se la quantità loro lo permette, nel caso opposto, in proporzione degli aventi diritto; altrimenti vi è una disuguaglianza che va contro l'equità (*Lev.* ivi: p. 119; *De Cive* ivi, 16: p. 190; *Elem. of Law* c. 17, 3: p. 89 sg.). Se una cosa non può nè essere divisa, nè goduta in comune, la legge che prescrive l'equità richiede: 13ª che

l'uso di essa sia alternato e la sorte decida chi debba essere il primo o che alcuno, pure scelto da questa, ne abbia l'uso esclusivo. La sorte è arbitraria (se, per consenso delle parti, è posta nel puro caso) o naturale; e allora può risiedere nella primogenitura o no. Da ciò deriva la 14ª legge, del diritto del primogenito o del primo occupante (*Lev.* ivi: p. 119; *De Cive* ivi, 17-18: p. 190 sg.; *Elem. of Law* ivi, 4-5: p. 90). 15ª Si deve concedere incolumità ai mediatori di pace. Ciò deriva dalla norma che prescrive la pace come fine, perchè essa ordina anche i mezzi necessari per conseguirla, ossia l'opera di intercessori: ora questa è impossibile senza la loro incolumità (*Lev* ivi: p. 119; *De Cive* ivi, 19: p. 191; *Elem. of Law* c. 16, 13: p. 87). Ma se anche gli uomini accettassero queste leggi e si sforzassero di osservarle, potrebbero sempre sorgere questioni sulla loro interpretazione, e quindi ne deriverebbero conflitti. Perciò la 16ª legge prescrive: Coloro che sono in controversia si debbono sottoporre al giudizio di un arbitro (*Lev.* ivi: p. 119 sg.; *De Cive* ivi, 20: p. 191 sg.; *Elem. of Law* c. 17, 6: p. 90 sg.). Siccome si presume che ciascuno per natura agisca per il proprio vantaggio e soltanto accidentalmente, per il fine della pace, ricerchi il giusto, vi sono altre due leggi: 17ª Nessuno deve essere arbitro o giudice nella propria causa, perchè altrimenti non sarebbe rispettata l'equità. Per la stessa ragione: 18ª Nessuno deve essere arbitro se ha la speranza di ottenere maggior vantaggio e gloria dalla vittoria di una parte che da quella dell'altra (*Lev.* ivi: p. 120; *De Cive* ivi, 21-22: p. 192; *Elem. of Law* ivi, 7: p. 91). 19ª In questioni di fatto, in cui si deve ricorrere a testimonianze, gli arbitri o giudici debbono

sentenziare secondo quelle di coloro che si mostrano equi verso le due parti (*Lev.* ivi: p. 120; *De Cive* ivi, 23: p. 192 sg.). 20ª Non deve intercedere alcun patto fra l'arbitro e le parti, per cui il primo sia impegnato a favorirne una o anche a giudicare secondo equità: egli deve far ciò per legge di natura cui nulla aggiunge un patto speciale, che per conseguenza è nullo (*De Cive* ivi, 24: p. 193; *Elem. of Law* ivi, 7: p. 91). Secondo il *De Cive* (ivi, 25: p. 193 sg.) una 21ª legge vieta l'ubbriachezza e in generale l'intemperanza, perchè indeboliscono o distruggono il retto uso della ragione e perciò impediscono il rispetto dei suoi insegnamenti, che sono le leggi naturali, sicchè chi volontariamente agisce in modo da produrre tali effetti, infrange quelle leggi. Invece il *Leviathan* (ivi, p. 120) osserva che, dovendosi ricordare a questo punto soltanto le norme che riguardano la società civile, l'ebbrezza e l'intemperanza, sebbene vietate dalle leggi di natura, non si debbono menzionare, perchè non si riferiscono alla vita sociale.

Alcuno potrà osservare che questa deduzione delle leggi di natura da un unico precetto della ragione che ci esorta alla nostra conservazione e alla nostra sicurezza è troppo sottile per essere compresa da tutti gli uomini; perciò essi, per la maggior parte, non le conosceranno e quindi non saranno obbligati a rispettarle, perchè una legge non obbliga, anzi non è tale, se non è nota. A ciò si deve rispondere che è vero che le passioni impediscono che alcuno, quando ne è dominato, possa conoscere le leggi naturali, ma che non vi è nessuno che non abbia per qualche tempo l'animo tranquillo: allora anche per l'uomo più rozzo e ignorante non vi è nulla che si comprenda più facil-

mente di quest'unica massima, che include tutte quelle norme: Non fare ad altri ciò che non vorresti fosse fatto a te. Per comprendere se ciò che si sta per fare ad altri sia conforme alla legge di natura, basta mettersi al suo posto (*Elem. of Law* ivi, 9: p. 92; *De Cive* ivi, 26: p. 194; *Lev.* ivi: p. 121).

Le leggi di natura obbligano sempre *in foro interno*, nell'intimo della coscienza, non sempre *in foro externo*; cioè obbligano sempre a desiderare la loro effettuazione, non sempre a eseguirle. Infatti, essendovi molti uomini che, pure riconoscendole, non le rispettano, se alcuno vi si conformasse mentre gli altri facessero il contrario non seguirebbe affatto gli ordini della ragione, perchè si esporrebbe a diventare preda altrui e procurerebbe la propria rovina, contro il fondamento di tutte le leggi di natura (cioè la prima norma della ragione) che tende alla conservazione di sè. Quindi obbligano *in foro externo* soltanto quando l'obbedienza di esse può unirsi alla sicurezza di chi agisce. Quelle leggi possono essere violate, oltrechè con un'azione contraria ad esse, anche con una che a loro si conforma, se chi agisce pensa che sia l'opposto, perchè allora l'intenzione cioè la coscienza è in conflitto con la norma (*Elem. of Law* ivi, 10; 13; pp. 92 e 93; *De Cive* ivi, 27-28: pp. 194-95; *Lev.* ivi: p. 121). Le leggi di natura sono immutabili ed eterne e mai può essere lecito ciò che vietano, come la superbia, l'ingratitudine, l'infrazione dei patti, mai illecito quello che prescrivono, cioè le virtù opposte, in quanto si considerano le intenzioni della coscienza, sebbene le azioni possano variare secondo le circostanze e la legge civile, talchè quelle che in un tempo sono eque, in un altro sono inique. Ma nè consuetudine nè legge civile

possono abrogare il fine, che è la pace e la difesa, o i mezzi, che sono le virtù indicate (*De Cive* ivi, 29: p. 195 sg.; *Lev.* ivi: p. 121). Queste leggi si rispettano facilmente perchè richiedono soltanto uno sforzo, ma vero e costante, cioè il desiderio che le proprie azioni si conformino ad esse; infatti così si dimostra di avere l'intenzione di adempierle tutte e non più di questo richiede la natura razionale: ora chi fa ciò a cui è obbligato, è giusto (*De Cive* ivi, 30: p. 196; *Lev.* ivi: p. 121 sg.).

La legge naturale coincide con quella morale. La scienza di queste leggi è la vera e unica filosofia morale, perchè essa non ha altro oggetto fuorchè il bene e il male, e questi sono nomi che significano i nostri appetiti e le nostre avversioni: ora gli uomini variano tra loro e la stessa persona muta secondo le circostanze nel giudicare di ciò che è bene e di ciò che è male, di cui, finchè si resta nello stato puramente naturale, l'appetito individuale è l'unico criterio, e queste divergenze di apprezzamento producono controversie e infine guerre. Però tutti gli individui si accordano nel riconoscere che lo stato di ostilità è un male e che perciò l'opposto, quello di pace, è un bene; ciò è indicato non dal senso, che si limita al presente, ma dalla ragione, che considera il futuro. Se su quello presente gli uomini differiscono, sul bene futuro concordano per opera della ragione la quale, per conseguenza, riconoscendo che la pace è un bene, indica che sono tali anche i mezzi che ne rendono possibile il conseguimento, ossia le virtù morali, e che sono mali i vizi opposti. La legge che prescrive i mezzi per la pace, prescrive i buoni costumi (*boni mores*) o le virtù, e perciò è detta *morale*. La scienza della

virtù e del vizio e della legge morale è la filosofia morale, la quale per conseguenza coincide con la teoria delle leggi naturali. Però gli scrittori di filosofia morale, pure riconoscendo le stesse virtù (e gli stessi vizi), ma non vedendo ove consiste la loro bontà nè che si lodano come mezzi per una vita pacifica, sociale e comoda, le riposero nella mediocrità delle passioni, ma ciò è errato, perchè (ad esempio) è la causa del coraggio, se buona, che ne fa una virtù, anche se è estremo, è la ragione per cui si fa un dono, non la somma data, che costituisce la liberalità. Dare a un uomo più di quello che gli si deve non è ingiustizia, mentre dargli meno lo è. Queste prescrizioni della ragione intorno a ciò che si deve fare o non fare sono dette leggi, ma impropriamente, perchè in realtà sono teoremi riferentisi a ciò che giova alla conservazione e alla difesa di sè stessi, mentre una legge, se si parla con esattezza, è il linguaggio di colui che ha il diritto di dare un comando ad un altro. Però, siccome sono prescritte da Dio nelle Sacre Scritture, le quali costituiscono la parola di Colui che col maggiore dei diritti comanda su ogni cosa, si possono propriamente chiamare leggi; sono leggi divine rispetto al loro autore, l'Onnipotente (*Elem. of Law* p. I, c. 17, 14: p. 93 sg.; c. 18, 1: p. 95; *De Cive* ivi, 31-33: pp. 196-98; *Lev.* ivi: pp. 122-23). Del resto, la stessa legge che è naturale e morale si suole chiamare giustamente divina sia perchè la ragione, che è la stessa legge di natura, è stata da Dio concessa immediatamente a ciascuno come regola delle sue azioni, sia perchè i precetti di vita che ne derivano sono identici a quelli che, come leggi del regno del Cielo, la Maestà divina ha promulgato per mezzo di Gesù Cristo e dei suoi santi pro-

feti ed apostoli (*De Cive* c. 4, 1: p. 199). Perciò l'Hobbes si sforza di confermare con l'esame delle Sacre Scritture quanto col ragionamento ha stabilito trattando della legge naturale (*De Cive* ivi, 2-23: pp. 199-208. Cfr. *Elem. of Law* p. I, c. 18: p. 95 sgg.); e chiude questa analisi osservando che, come tutta la legge di natura, è divina, così, inversamente, tutta la legge di Cristo è l'insegnamento della natura. Però la trattazione fatta non include l'intera dottrina di Cristo, che comprende, oltre alla legge, la fede, che ne differisce perchè la prima riguarda le azioni che derivano dalla nostra volontà, non le opinioni che, non essendo in nostro potere, non dipendono da essa (*De Cive* ivi, 24: p. 208).

B) **La filosofia politica.**

Capitolo X.

La costituzione della società e del potere sovrano. I caratteri essenziali della sovranità. Le forme di governo.

A questo studio, che costituisce la teoria morale dell'Hobbes, segue l'esposizione delle vere e proprie dottrine politiche. Le leggi naturali di cui si è parlato non sono sufficienti alla conservazione della pace. È evidente per sè che le azioni umane provengono dalla volontà e questa, dalla speranza e dal timore; perciò ogni volta che alcuno riterrà che gli proverrà un maggior bene o un minor male dalla violazione delle leggi di natura che dalla loro osservanza, le infrangerà volontariamente: infatti esse sono in contrasto con le nostre passioni naturali e i patti senza la spada sono pure parole e non hanno il minimo potere per dare sicurezza ad un uomo. Perciò la speranza che alcuno può avere nella propria conservazione e nella propria sicurezza risiede esclusivamente nella possibilità che ha di prevenire altri, che le passioni spingano a infrangere quelle leggi, o apertamente o con

l'astuzia. Da ciò segue che esse non assicurano affatto (appena sono conosciute) chi le mette in pratica e che perciò, sinchè non vi è sicurezza dalla altrui aggressione, ciascuno conserva il diritto primitivo di tutelare sè stesso nei modi che vuole, cioè il diritto a ogni cosa, ossia, quello della guerra. Perchè la legge naturale sia rispettata, basta che alcuno sia internamente disposto a vivere in pace, quando ciò sia possibile. È un detto trito, *inter arma silere leges:* ed esso si applica, oltre che alle leggi civili, anche alle naturali, se si tiene conto non delle intenzioni, ma delle azioni e se si intende per guerra quella di tutti contro tutti, che è lo stato della pura natura. Perciò nei tempi antichi esisteva un tenore di vita che si chiamava ληστρική, vita di rapina, la quale, nelle condizioni di allora, non era contraria alle leggi naturali e non era priva di gloria per coloro che la conducevano con valore e senza crudeltà. Essi solevano rapire ogni cosa ad eccezione della vita umana e dei buoi e di tutti gli arnesi utili alla agricoltura, operando così non perchè obbligati dalle leggi di natura, ma per riguardo della propria gloria, perchè non volevano con l'eccessiva crudeltà attirarsi l'accusa di paura. In guerra, l'unica legge delle azioni è l'onore e l'unico diritto, la previdenza (*Elem. of Law* p. I, c. 19, 1-2: pp. 99-101; *De Cive* c. 5, 1-2: pp. 209-10; *Lev.* p. II, c. 17: pp. 128-29). Ciò che gli uomini hanno sempre fatto quando vivevano in piccole famiglie, fannò ancora le città e i regni (che non sono altro che famiglie grandi) che per la propria sicurezza, ampliano i loro dominî; per difendersi da pericoli o da invasioni, si sforzano come possono di soggiogare o di indebolire i loro vicini, valendosi della forza palese o di arti segrete; e operano

giustamente, perchè non hanno altra tutela (*Lev.* ivi: p. 128 sg.). Siccome per conservare la pace è necessaria l'esecuzione delle leggi naturali e questa esige la sicurezza, si presenta il problema di trovare ciò che può arrecarla. Essa può ottenersi solamente in un modo: occorre che ciascuno si procuri aiuti capaci di far sì che l'invasione reciproca dei diritti sia resa tanto pericolosa, che ambedue le parti giudichino preferibile l'astenersi dal conflitto all'impegnarlo. Ma non basta che poche persone si accordino tra loro, perchè ne sia garantita la sicurezza: occorre che il numero di coloro che si associano per tutelarsi a vicenda sia tanto grande, che i loro avversari non possano sperare di ottenere la vittoria grazie all'unione di pochi altri individui. Ma il grande numero degli associati non basta per garantire la sicurezza: occorre anche che essi siano costantemente d'accordo su ciò che deve essere fatto, perchè altrimenti, invece di aiutarsi reciprocamente, si ostacolano a vicenda e con la mutua opposizione distruggono la propria forza, sicchè non soltanto sono domati da pochi concordi, ma anche, quando non vi è un nemico comune, si combattono l'un l'altro per interessi particolari. Infatti, se un grande numero di uomini potesse andar d'accordo rispetto all'osservanza della giustizia e delle altre leggi di natura senza l'esistenza di un potere comune da tutti temuto, perchè non potrebbe fare lo stesso l'intero genere umano? Allora non vi sarebbe bisogno di alcun governo civile nè di uno stato perchè si avrebbe la pace senza la soggezione. Non basta nemmeno che tutti siano diretti da un solo giudizio per un tempo limitato, come in una battaglia o in una guerra, perchè in seguito, ottenuta la vittoria, quando non esiste più un nemico comune, risorge la

lotta reciproca. Se non esiste un potere comune che diriga gli individui per mezzo del timore della pena, il consenso o una società formata soltanto per conseguire il fine dell'aiuto reciproco non è sufficiente a fare esistere quella sicurezza che è necessaria per l'attuazione della giustizia naturale. Ciò richiede che la volontà di tutti sia una sola, e questo si può ottenere soltanto alla condizione che ciascuno sottoponga il proprio volere a quello di un altro uomo o di un'assemblea giudicante a maggioranza di voti in modo tale, che quanto esso o essa abbia voluto rispetto alle cose necessarie per la pace comune, si debba considerare la volontà di tutti e dei singoli individui (*Elem. of Law* ivi, 3-6: pp. 101-103; *De Cive* c. 5, 3-6: pp. 210-13; *Lev.* ivi: pp. 129-131). Per comprendere esattamente questo concetto di una volontà unica, si ricordi che mentre nel giudicare e nel volere, secondo il senso, il bene presente gli uomini discordano e lottano tra loro, in ciò che riguarda quello futuro essi, per opera della ragione, sono d'accordo, perchè riconoscono che è bene e vogliono la conservazione della propria vita e la pace che la garantisce. Esiste quindi una volontà razionale unica, che però è impotente, da sola, perchè le norme che detta sono in lotta con le passioni del momento e con gli interessi particolari, sicchè gli uomini errano, non vedendo nei singoli casi come sia necessario agire per conseguire lo scopo che tutti si prefiggono.[1] Occorre quindi che la volontà di tutti si

[1] Il Mondolfo (*op. cit.* p. 159 sg.) trova una contraddizione tra l'affermazione ripetuta dall'esistenza di una retta ragione che prescrive le leggi naturali e il seguente testo dell'*Human Nature* (II, 10, 8): «Questa comune misura [di tutte le cose che possono provocare controversia, come:

concreti in una istituzione che, essendo superiore al volere dei singoli e libera dalle loro passioni, operi esclusivamente per ottenere il fine che pure tutti vogliono realizzare: la conservazione della vita, la pace, la sicurezza. E questa volontà razionale si concreta nella persona civile dello Stato.

La sottomissione delle volontà di tutti i singoli a una sola si attua allorchè ciascuno di essi si obbliga verso ciascun altro con un patto a non resistere al volere dell'uomo o dell'assemblea cui si sia sottoposto, ossia a non rifiutargli l'uso dei propri mezzi e delle proprie forze contro un altro individuo qualunque (s'intende del resto che ognuno conserva il diritto di difendersi contro la violenza). È come se ciascuno dicesse a ciascuno: «Io concedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo o a quest'assemblea, alla condizione che tu pure conceda lo stesso diritto a lui e sanzioni tutte le sue azioni come faccio io». Così si attua l'*unione*, la quale si chiama città o società civile *(civitas)*, ed è una persona civile, perchè se una è la volontà di tutti, essa deve considerarsi *una sola persona*. Per mezzo della espressione *una* la si deve distinguere da tutti gli uomini singoli in quanto ha diritti e proprietà suoi propri. Perciò nè un cittadino singolo,

---

che cosa sia giusto, bene, virtù...], alcuni dicono, è la retta ragione; con essi io consentirei, se vi fosse qualche cosa di tal genere da essere trovata o conosciuta *in rerum natura*. Ma comunemente coloro che richiedono che la retta ragione decida qualche controversia, intendono la loro propria. Ma questo è certo, che siccome la retta ragione non è esistente, la ragione di qualche uomo, o di alcuni uomini, deve prenderne il posto». Ma qui l'Hobbes parla non delle leggi di natura per sè prese, ma delle loro applicazioni particolari.

nè tutti insieme (ad eccezione di colui la cui volontà rappresenta quella di tutti) deve ritenersi una città (*Elem. of Law* ivi, 7-8: pp. 103-104, *De Cive* ivi, 7 e 9: pp. 213 e 214; *Lev.* ivi: pp. 131-32). « *Civitas* ergo... est *persona una*, cujus *volontas*, ex pactis plurium hominum, pro *voluntate* habenda est ipsorum omnium, ut singulorum viribus et facultatibus uti possit ad pacem et defensionem communem ». (*De Cive* ivi, 9: p. 132). Così si genera il gran *Leviathan*, o meglio quel Dio mortale, al quale, subordinatamente al Dio immortale, dobbiamo la nostra pace e la nostra difesa. (*Lev.* ivi: p. 132).

Per evitare equivoci dannosi occorre determinare con esattezza il significato della parola *moltitudine*, perchè la teoria del potere dello stato sui cittadini dipende dalla conoscenza della differenza che esiste tra la moltitudine degli uomini che governano e quella di coloro che sono governati. Quella parola ha senso collettivo, ma, essendo di numero singolare, designa *una* cosa. Però, in nessun caso si può intendere nel senso che una moltitudine costituisca un'unità con volontà propria, capace di compiere un'azione. Essa è formata da molti uomini, ciascuno dei quali ha una propria volontà, un proprio giudizio sulle cose che gli siano proposte e una propria azione. Perciò una moltitudine, in quanto tale, non può fare contratti o patti, avere diritti, parlare di mio o di tuo, sebbene possano fare ciò i singoli individui di cui risulta, inquantochè non è una persona distinta da questi: quindi se tutti coloro che ne fanno parte (o la grande maggioranza di essi) si accordano nel fare qualche cosa, si ha non un'azione di essa, ma tante, quanti sono gli uomini che operano. Si dice abitualmente che in qualche grande sedizione il popolo

di uno stato ha preso le armi, ma questo è vero soltanto rispetto agli individui che hanno agito in tal modo o hanno dato il loro assenso a essi, perchè una città, che è una persona, non può prendere le armi contro se stessa. Per conseguenza, ciò che è fatto senza il volere dell'uomo o dell'assemblea che esprime il volere di tutti, procede dalle diverse volontà di uomini diversi, che sono cittadini e sudditi, ma non una città. Finchè una moltitudine non ha costituito una persona, si rimane nello stato di natura in cui ciascuno ha diritto a ogni cosa; quando è sorto lo stato, che è una persona morale, allora esistono *una* volontà e *un*'azione (*De Cive* c. 6, 1 e nota: pp. 216-18. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 1, 2: pp. 108-109).

In ogni città (o stato) l'uomo o l'assemblea alla cui volontà i singoli hanno sottoposto la loro, ha il *sovrano potere* o il *sovrano imperio* o il *dominio* e si chiama il *sovrano*; ogni cittadino sottoposto ad esso, cioè ogni membro della società civile, si dice *suddito*. (*Elem. of Law* p. I, c. 19, 10: p. 104; *De Cive* c. 5, 11: p. 215; *Lev*. ivi: p. 132).

Si deve notare che se qui, parlando del patto in generale, l'Hobbes ammette che lo stato si formi con la sottomissione delle volontà individuali a quelle di un uomo o di un'assemblea (aristocratica o democratica), in seguito, distinguendo le forme di governo, afferma che la prima di esse è una democrazia, da cui derivano le altre, grazie alla scelta di uno o più uomini cui è trasmessa la sovranità. Ciò però non permette di confondere l'assemblea primitiva con un'assemblea democratica, perchè ancora non è una persona ed esaurisce l'opera propria costituendo il *popolo*, in quanto assemblea che ha il diritto di decidere a maggioranza,

come si vedrà meglio tra poco. Inesattamente si è detto che la fondazione dello stato che, grazie a un contratto, compie un'assemblea plenaria primitiva (come l'ha chiamata il Lyon),[1] costituisce una specie di atto democratico, perchè è una democrazia la riunione di uomini che escono dalla condizione di natura, per dare origine, a maggioranza di voti, a un governo civile.[2] Infatti, questa interpretazione, sebbene possa richiamare alcune tesi dell'Hobbes,[3] ne falsa completamente il pensiero. Con ragione il Gierke osserva che dal punto di vista giuridico l'elemento nuovo ed essenziale della teoria hobbesiana di fronte alle precedenti dottrine contrattualistiche consiste in ciò, che mentre queste, e nel Medio-Evo e nella età moderna, ammettevano che il popolo, anche prima di sottoporsi a un sovrano, costituisse una *universitas* e che nella stipulazione del patto di soggezione avesse proceduto come una personalità giuridica costituita, l'Hobbes comprese che occorreva eliminare il dualismo che divideva la personalità dello stato fra il *populus* e il *rex* (il sovrano) e includere nel patto sociale vero e proprio, per cui si determina l'unione tra i singoli, quello di assoggettamento a un dominatore. Così si facevano sparire i diritti popolari mentre i teoristi precedenti avevano sempre dovuto riconoscere la sovranità del popolo, perchè questo non avrebbe potuto trasferire ad altri diritti non posseduti. Quindi la teoria

---

[1] *Op. cit.* p. 171.

[2] C. Robertson, *op. cit.* p. 149.

[3] Cfr. *De Cive*, c. 7, 5: « Qui coierunt ad civitatem erigendam, pene eo ipso quod coierunt, *democratia* sunt » (*O. L.* II, p. 239). Si può aggiungere che il trasferimento dei diritti dei singoli all'uomo o all'assemblea cui essi tutti si sottopongono si prende dall'assemblea primitiva a voto di maggioranza (*De Cive* c. 6, 2: ivi, p. 218).

del contratto di soggezione implicava sempre, anche da parte dei più avversi ai diritti del popolo, il dualismo di questo e del sovrano, posti in rapporto reciproco; per conseguenza i contrattualisti precedenti avevano sempre dovuto riconoscere certi diritti popolari di fronte al potere sovrano, che in qualche modo veniva così limitato. Ciò venne ad aggravarsi quando l'Althusius, distinguendo il contratto di soggezione da quello di costituzione della società, pose il secondo nel centro delle teorie politiche; e anche il Grozio accettò questa dottrina come un assioma evidente per sè e così non potè non riconoscere al popolo certi diritti, che invece l'Hobbes giunse a far sparire.[1] Però queste osservazioni richiedono di essere meglio determinate. Il patto di costituzione della società implica certamente quello di soggezione, ma si tratta dell'assoggettamento dei singoli ad un'assemblea democratica: il popolo come persona; però, come si vedrà, ciò include la sottomissione incondizionata a tutte le decisioni di essa e perciò anche alla deliberazione per cui costituisce una aristocrazia o una monarchia, e così, trasferendo i propri diritti a una *curia optimatum* o a un principe, si annulla come persona.

Un'altra questione importantissima è quella riguardante la natura storica o no del patto che da origine alla società e allo stato. È certo che, stando a molte espressioni dell'Hobbes, si deve affermare che egli lo ritenesse un fatto avvenuto effettivamente nel tempo passato; però, come è già stato notato, la cosa assume un aspetto diverso se si considerano altre sue dot-

---

[1] V. O. Gierke, *Johannes Althusius*(3) (Breslau, 1913), pp. 84-87; 99-102.

trine, in cui egli distingue due procedimenti che possono costituire una società civile. Il motivo è sempre il timore, ma talvolta alcuni si sottopongono a chi lo ispira, talvolta ad altri da cui sperano di ricevere protezione. Agiscono nel primo modo quelli che, essendo stati vinti in guerra, si sottomettono al vincitore per non essere uccisi, nel secondo coloro che, non essendo stati ancora sconfitti, si assoggettano ad alcuno per non esserlo. Il primo procedimento ha inizio dal potere naturale e può chiamarsi l'*origine naturale* della città (o stato), il secondo dalla deliberazione di un'assemblea e perciò forma l'*origine istituzionale* di quella. Vi sono quindi due specie di società, l'una naturale (che può essere paterna o dispotica), l'altra istituzionale o, come si può anche chiamare, politica. Nella prima il conquistatore acquista quanti sudditi vuole, inquantochè, concedendo loro la vita e la libertà, li costringe con la forza a obbedirgli; anche il padre agisce così, perchè potrebbe privare dell'esistenza i figli, non alimentandoli. (Per diritto di natura, il conquistatore è padrone del conquistato e i genitori lo sono dei figli). Nella seconda società, i cittadini di propria volontà si scelgono un sovrano (*Elem. of Law* p. I, c. 19, 11 : p. 105; p. II, c. 3, 1-3 : pp. 127-28; c. 4, 1-3; 7 : pp. 131-34; *De Cive* c. 5, 12 : *O. L.* II, pp. 215-16; c. 8, 1-3 : pp. 249-51; c. 9, 1-2; 7 : pp. 254-55; 258; *Lev.* p. II, c. 17 : p. 132). Si è notato che l'Hobbes, parlando di una società naturale in contrapposizione all'istituzionale, riconosce implicitamente che la seconda deriva dalla prima; [1] e, del resto, ciò risulta anche dalla affermazione che una grande famiglia è un regno

---

[1] V. Robertson, *op. cit.* p. 147.

come un piccolo regno è una famiglia (*De Cive* c. 8, 1: *O. L.* II, p. 249). Ma c'è di più. L'Hobbes ammette che anche nella società naturale il potere del sovrano si fonda su un patto almeno implicito: così il vinto che ha avuto non soltanto la vita salva, ma altresì la persona libera (cioè il servo), è obbligato a obbedire appunto perchè ha conservato tale libertà (*De Cive* c. 8, 3: pp. 250-51). Ed è chiaro che il patto per cui i figli sono obbligati a sottostare ai genitori che li mantengono in vita è implicito al pari del precedente. Il Robertson si limita a osservare che l'Hobbes tende meno del Locke a considerare il contratto come un fatto storico attuale: [1] è meglio affermare che in tal modo egli mostra di vedere nel patto essenzialmente la condizione di intelligibilità della vita sociale e dell'origine e della funzione dello stato: esso è ciò che, date le condizioni e le tendenze generali della natura umana, si deve razionalmente presupporre per spiegare quelle istituzioni. [2]

Più d'una volta lo stesso Hobbes si vale di espressioni che mostrano come egli consideri il patto non come un fatto storico, ma come una costruzione, si potrebbe dire anche, una finzione giuridica, che serve a fondare in modo razionale i rapporti sociali e giuridici. Un testo del *De Cive* («Ut redeamus iterum in statum naturalem, consideremusque homines tanquam si essent jamjam subito e terra fungorum more exorti et adulti, sine omni unius ad alterum obligatione»: c. 8, 1: *O. L.* II, p. 249) adopera un linguaggio che

---

1 *Op. cit.* p. 147.

2 Cfr. R. Hönigswald, *Hobbes und die Staatsphilosophie* (München, 1922), p. 169 sg.

si può impiegare non per una realtà di fatto, ma per una costruzione puramente concettuale, simile a quelle della geometria.

Prima di proseguire, occorre considerare i vantaggi e gli svantaggi della vita civile, affinchè alcuno non giudichi esser meglio che ciascuno viva ad arbitrio proprio, piuttosto che contrarre affatto una società. Fuori di questa, ciascuno ha una libertà completa, ma infeconda, perchè può bensì, grazie ad essa, fare ogni cosa secondo il proprio arbitrio, ma soffre ogni cosa, secondo quello altrui. Invece, stabilita la società, ogni cittadino conserva quel tanto di libertà che gli basta per vivere bene e tranquillamente, perchè la si toglie agli altri in misura tale, da impedire che siano causa di timore. Fuori della società ciascuno ha diritto a ogni cosa, ma non può godere di alcuna: in essa, ognuno fruisce liberamente del suo diritto limitato. Fuori della società ciascuno può a buon diritto essere spogliato e ucciso da ogni altro: entro di essa, da uno solo. Fuori della società siamo protetti esclusivamente dalle nostre forze; entro di essa, da quelle di tutti. Fuori della società nessuno è sicuro del frutto del proprio lavoro; entro di essa, tutti lo sono. Infine, fuori della società è il dominio delle passioni, la guerra, la paura, la povertà, il sudiciume, la solitudine, la barbarie, l'ignoranza, la crudeltà; nella società è il dominio della ragione, la pace, la sicurezza, la ricchezza, la decenza, la convivenza civile, l'eleganza, la scienza, la benevolenza (*De Cive* c. 10, 1: pp. 164-65). In breve, la libertà di tutti in ogni cosa, cioè la libertà naturale, belluina, che è quella degli uomini nello stato di natura, ha con la condizione della vita politica, ossia con la soggezione, il rapporto che la passione ha con

la ragione, la bestia con l'uomo (*De Cive* c. 7, 18: p. 248).

Un concetto fondamentale delle teorie politiche dell'Hobbes è questo: la sovranità dello stato deve essere assoluta e indistruttibile da parte di chi l'ha creata; i suoi poteri non sono separabili o divisibili. Abitualmente, la maggior parte degli uomini trova così ostico il supremo imperio e il potere assoluto, che ne odia persino il nome: le cause di ciò consistono soprattutto nell'ignoranza dell'umana natura e delle leggi naturali, in parte anche nella colpa di coloro che abusano di quel potere per il proprio piacere. Per conseguenza, alcuni, per sfuggire tale autorità suprema, vorrebbero che esistesse uno stato in cui un'assemblea decidesse su certe proposte e stabilisse pene per chi infrangesse le norme stabilite. Inoltre, per la difesa dai nemici esterni, fisserebbe una certa somma e se non bastasse, dovrebbe provvedere in adunanze successive. Ma chi non vede che allora quell'assemblea avrebbe un potere assoluto? Se essa esercitasse la sua azione in modo continuo, avrebbe un potere perpetuo; se si dissolvesse, o si dissolverebbe lo stato e tutto ricadrebbe nella condizione primitiva di guerra, oppure resterebbe un potere per punire i trasgressori delle leggi, ed esso dovrebbe essero assoluto, perchè non ve n'è alcuno maggiore di quello di chi può con le pene impedire ai cittadini di fare ciò che loro piacerebbe. « È perciò manifesto, che in ogni società vi è qualche *uomo*, o *assemblea* o *curia*, che per diritto ha un potere così grande su ogni cittadino singolo, come ogni uomo fuori della società ha su sè stesso; cioè, un *potere sovrano* o *assoluto*, da essere limitato soltanto dalle forze della società e da nessuna altra cosa. Infatti se il suo potere

fosse limitato, sarebbe necessario che lo fosse da un potere superiore, poichè occorre che chi prescrive dei limiti, abbia potere maggiore di colui che vi è incluso. Perciò quel potere limitatore, o è senza limiti, o a sua volta è limitato da uno maggiore; e così infine si giungerà a un potere, che non ha altro limite all'infuori di quello, che è il termine ultimo delle forze congiunte di tutti i cittadini ». Infatti se alcuno può a buon diritto fare ciò che a lui solo è permesso e non lo è ad alcun altro cittadino, nè a tutti insieme, ha il potere supremo, perchè solamente lo stato può far ciò, e quindi chi può agire così si vale del diritto di esso, che è appunto quello sommo. Chi ha tale potere, sia un uomo o un'assemblea, ha con la società intera il rapporto che esiste tra l'anima e il corpo: come per mezzo della prima l'uomo ha la volontà, così la possiede la società grazie a chi ha la potestà suprema (*De Cive* c. 6, 17-19: pp. 230-32. Citazione, ivi, 18).

I poteri dello stato sono inseparabili e indivisibili: ogni tentativo per separarli conduce necessariamente all'anarchia. Alcuni pensano che se il sovrano imperio risiedesse solamente in un uomo o in un'assemblea, tutti i cittadini sarebbero servi e per sottrarsi a questa condizione ritengono che si possa costituire un governo misto di elementi monarchici, aristocratici e democratici, denominato da quelli predominanti. Così se al re spettasse la nomina dei magistrati e l'arbitrio della guerra e della pace, ai magnati o nobili appartenesse il diritto di giudicare, al popolo quello di determinare i tributi da pagare e a tutti la facoltà di proporre le leggi, si avrebbe una monarchia mista. Ma se l'esistenza di uno stato simile fosse possibile, i cittadini non sarebbero più liberi, perchè tutte le volte che si

effettuasse il consenso di quei poteri, la soggezione dei singoli sarebbe massima; se poi sorgessero dissensi, si cadrebbe nella guerra civile e nel diritto della spada privata. Ma una simile divisione della sovranità è impossibile perchè tutti i poteri dello stato le appartengono indivisibilmente e quando, come avviene in Inghilterra, si cerca di attuarla, si cade per forza nella guerra civile (*De Cive* c. 7, 4: p. 238; *Lev.* p. II, c. 18: p. 139 sg.). Ciò non esclude che (sebbene la sovranità non possa mai essere mista) tutte le forme di governo possano partecipare alla sua amministrazione, restando subordinate a una. Così (come talvolta è avvenuto a Roma) il potere sovrano può essere una democrazia, pure esistendo un'assemblea aristocratica, quale era il senato, e un monarca subordinato, quale era il dittatore che temporaneamente aveva l'esercizio intero della sovranità. Ma in tal modo non esiste, come si crede, una sovranità mista: nel caso indicato, l'assemblea democratica possedeva la suprema autorità e al suo potere era subordinato il dittatore (*Elem. of Law* p. II, c. 1, 17: pp. 115-16; cfr. c. 8, 7: p. 172 sgg.). E non si può nemmeno ammettere l'opinione di coloro che affidano al potere civile l'impero sovrano su tutto quello che riguarda la pace e le comodità di questa vita, ma rimettono ad altri quanto concerne la salute dell'anima. Siccome tale salvezza dipende soprattutto dalla giustizia, i cittadini valutano questa secondo il criterio, non delle leggi civili, come è loro dovere di fare, ma dei precetti e delle dottrine di coloro che, rispetto allo stato, sono o privati o stranieri (è chiaro che qui l'Hobbes allude al pontefice di Roma) e così per timore superstizioso non prestano ai loro sovrani l'obbedienza che ad essi è dovuta, ca-

dendo per tale timore nella ingiustizia che paventano. Ora, nulla è più dannoso a uno stato del fatto che vi siano individui i quali vengono trattenuti dall'obbedire ai principi, ossia alle leggi o, in altri termini, dall'essere giusti, per mezzo del timore di eterni supplizi (*De Cive* c. 12, 5: p. 289).

Così si è già indicato quali siano le forme possibili di governo: monarchia, aristocrazia, democrazia. Esse dipendono dal fatto che il potere supremo è affidato o a un uomo o a un'assemblea, che può essere composta o di una parte sola dei cittadini o da essi tutti, in quanto ciascuno ha diritto di voto. Nella monarchia chi governa è chiamato il monarca, nell'aristocrazia, i nobili, nella democrazia, il δῆμος o il popolo. Gli antichi scrittori di politica hanno ricordato altre tre forme di governo opposte a queste, contrapponendo l'anarchia alla democrazia, l'oligarchia all'aristocrazia, la tirannia alla monarchia; ma effettivamente si tratta soltanto di tre denominazioni diverse date alle forme precedenti da coloro che non erano contenti dell'ordinamento esistente. Abitualmente gli uomini, adoperando nomi, significano, oltre alle cose stesse, anche le loro passioni, come amore, odio e così via, e perciò l'uno chiama democrazia ciò che un altro dice anarchia, l'uno giudica aristocrazia ciò che un altro ritiene oligarchia, e lo stesso principe che per alcuno è un re, per qualche altro è un tiranno; questo mostra che le espressioni ora ricordate manifestano solamente le opinioni che hanno i sudditi di chi ha il potere supremo. È chiaro infatti che l'anarchia si oppone a tutte le forme di governo, perchè significa che non ne esiste alcuna, ossia che non vi è stato, e non si può dire quale differenza vi sia tra un'oligarchia, che indica

il dominio dei pochi o dei magnati, e un'aristocrazia che designa quello degli ottimati o dei migliori, ad eccezione del fatto che gli uomini sono così diversi tra loro che quelli che gli uni chiamano i migliori di tutti sono dagli altri giudicati i peggiori. Nemmeno si può dire che esista una differenza vera fra la tirannia e la monarchia legittima; infatti non sono diverse perchè il tiranno abbia maggior potere del monarca, poichè non vi è nè vi può essere potestà che superi la suprema; e neanche per la ragione che l'uno abbia un potere limitato e l'altro no, perchè chi ha limiti della sua autorità non è re, ma suddito di colui che glieli impone. Si dirà che differiscono per il modo in cui il potere è stato acquistato? Nemmeno questo si può dire, perchè se in un governo democratico o aristocratico un cittadino giungesse a impadronirsi con la forza del potere supremo, sarebbe un monarca legittimo se ottenesse il consenso di tutti i cittadini, altrimenti non sarebbe un tiranno, ma un nemico. Quindi tutta la differenza risiede in ciò, che si chiama re chi governa bene, tiranno chi governa male; quindi, in ultima analisi, ogni cosa si riduce a questo, che i cittadini ritengono che meriti il primo nome chi, a loro parere, regge rettamente, il secondo chi, secondo loro, agisce in modo diverso. Regno e tirannia non sono quindi forme diverse di governo: il nome di monarca è dato in segno di onore e di rispetto, quello di tiranno, in segno di ingiuria e di biasimo. Le invettive che spesso si trovano nei libri contro i tiranni derivano dagli scrittori greci e romani che, vivendo sotto governi in parte aristocratici, in parte democratici, avevano in odio non soltanto i tiranni, ma anche i re (*De Cive* c. 7, 1-3: *O. L.* II, pp. 235-37; *Lev.*

p. II, c. 19: p. 142. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 1, 3: p. 109 sg.).

Rispetto al tempo, la domocrazia precede necessariamente le altre forme di governo, perchè l'aristocrazia e la monarchia richiedono la nomina di più persone prescelte o di una, e questa scelta si ottiene col consenso della maggioranza; ora, quando il voto di questa implica quello del resto, esiste una democrazia (*Elem. of Law* p. II, c. 2, 1: p. 118). Però, come si vedrà, si tratta da prima di una democrazia presa in senso improprio e incompleto, perchè non corrisponde a nessuna delle condizioni essenziali che si ricorderanno tra breve. Questa assemblea, che decide a maggioranza, differisce quindi, come persona, da quella primitiva, che prima del patto non ha questo carattere, e dalla democrazia vera e propria, che richiede condizioni particolari. (Si deve ricordare che qui implicitamente l'Hobbes si allontana da ciò che dice a proposito dell'atto per cui ciascuno si impegna con ciascun altro a sottostare a un uomo o a un'assemblea: ora afferma che occorre da principio l'impegno di costituire una prima assemblea che, in quanto persona, abbia il potere di decidere a maggioranza di voti sulla forma di governo. E lo stesso si intende detto per la costituzione delle altre forme di governo). Ove ognuno può recarsi all'assemblea suprema e darvi il suo voto, si dice che sovrano è il popolo (δῆμος), la quale parola significa appunto l'assemblea sovrana (*Elem. of Law* p. II, c. 2, 1-2: pp. 118-19). Ma se questa si sciogliesse senza stabilire il tempo e il luogo di una riunione successiva, si ricadrebbe nell'anarchia e nella guerra di tutti contro tutti; perciò il popolo conserva il potere supremo solamente se vi sono un

giorno e una sede pubblicamente determinati e conosciuti in cui ciascuno possa recarsi; altrimenti gli individui si incontrano in tempi e in luoghi diversi e allora non esiste più il δῆμος, ma una moltitudine confusa cui non si può attribuire nè un diritto, nè un'azione. Quindi due cose occorrono per costituire una democrazia: la perpetua determinazione di riunioni, che forma il popolo o δῆμος, la pluralità dei voti, in cui risiede il potere o κρᾶτος (*De Cive* c. 7, 5: p. 239).

Siccome l'assemblea primitiva non corrisponde a queste condizioni, l'Hobbes la può chiamare una democrazia soltanto in senso improprio. Però, esse non sono ancora sufficienti: si richiede anche che gli intervalli di tempo che dividono le adunanze siano molto brevi, affinchè nulla possa avvenire che metta lo stato in pericolo per la mancanza del potere sovrano, oppure che l'esercizio di esso sia affidato in quei periodi a un uomo o a un'assemblea, perchè altrimenti la difesa e la pace dei singoli non sarebbero tutelate abbastanza (*De Cive* ivi, 6: pp. 239-40). Quando si costituisce una democrazia non si forma nessun patto tra il sovrano e alcuno dei sudditi singoli; infatti mentre essa è *in fieri* non esiste affatto un sovrano con cui si possa patteggiare, in quanto non c'è il popolo come persona, ma una moltitudine di persone singole e per conseguenza tra il popolo e il cittadino non può intercedere verun patto. Siccome è necessario pensare che tali patti debbono intercedere per costituire la società,[1]

---

[1] Questo testo del *De Cive* c. 7, 7 (« Quoniam ergo pacta talia intercedere in civitate constituenda intelliguntur ut necessaria ... ») è importante perchè mostra che il contratto ha la natura di un presupposto razionale.

occorre che essi si formino tra i cittadini singoli, ossia che ciascuno si impegni a sottoporre la propria volontà a quella della maggioranza, a condizione che ogni altro faccia lo stesso. Da ciò risulta che il popolo non è legato da nessun obbligo verso alcuno dei singoli (*De Cive* ivi, 7: pp. 240-41. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 2, 2: p. 119). L'aristocrazia o *Curia Optimatum* investita del potere supremo deriva dalla democrazia, la quale le trasferisce i propri diritti: in questo caso il popolo sceglie a maggioranza di voti alcuni uomini propostigli, che si distinguono dagli altri per certe qualità particolari; ma dopo l'elezione tutti i suoi diritti (o quelli della assemblea) sono trasferiti ad essi e ciò che prima il δῆμος poteva fare a buon diritto, dopo a buon diritto può essere fatto da loro. È chiaro perciò che il popolo non esiste più come persona. Come nella democrazia il popolo, così nell'aristocrazia la curia degli ottimati è libera da ogni obbligo, rispetto sia ai cittadini singoli, sia al δῆμος come persona. Infatti, essendosi i primi impegnati tra loro a sottoporsi a ciò che avesse voluto il popolo, si erano obbligati anche a sottostare alla deliberazione con cui questo trasferisce il diritto di governare agli ottimati. La curia di questi è libera non soltanto da ogni impegno coi singoli, ma anche col popolo, perchè esso, trasferendole i propri diritti, ha cessato di esistere in quanto persona. Tutto ciò che si è detto rispetto alle condizioni delle assemblee per la democrazia, si deve ripetere, e per le stesse ragioni, per l'aristocrazia (*De Cive* ivi, 8-10: pp. 241-42. Cfr. *Elem. of Law* ivi, 6-7: p. 121). Al pari di questa, la monarchia trae le sue origini dalla democrazia, inquantochè il popolo trasferisce il suo diritto, cioè l'autorità sovrana, ad

un uomo che, essendosi distinto dagli altri per qualche ragione, è stato proposto al suo voto: così esso gli cede a maggioranza tutti i suoi diritti, e cessa di esistere come persona, riducendosi a una moltitudine confusa, e l'eletto ha la facoltà di fare a buon diritto quanto prima poteva fare esso popolo. Per conseguenza, il monarca non è obbligato da alcun patto verso nessuno per l'autorità che gli è conferita, perchè la riceve dal popolo che, concedendogliela, cessa di esistere quale persona: con ciò svanisce ogni obbligazione verso di esso (*De Cive* ivi, 11-12: p. 242). Anzi, se un monarca fa a uno o a più cittadini qualche promessa da cui possa derivare un danno per l'esercizio del suo potere, essa promessa o patto, fatto con giuramento o no, è nullo, perchè ogni patto è un trasferimento di diritti e richiede che chi lo compie manifesti sufficientemente con segni la propria volontà. Ma chi fa ciò rispetto al volere di conservare il fine, dichiara abbastanza che non rinuncia a quei suoi diritti che sono necessari per conseguirlo: quindi chi, ritenendo il potere sovrano, promette di rinunciare a qualche cosa che occorre per l'esercizio di esso, mostra a sufficienza che ha fatto quella promessa solo in quanto può malgrado ciò conservare tale potere. Quindi, quando appare che la cosa non può avvenire, la promessa si deve ritenere come non fatta, cioè come nulla (*De Cive* ivi, 17: p. 247). Per contro, i cittadini sono obbligati ad obbedire al sovrano soltanto per i patti che avevano concluso fra loro di sottostare a tutte le decisioni del popolo e perciò anche a quelle di obbedire al monarca, se esso lo avesse costituito (*De Cive* ivi, 12: p. 242). Da ciò, come da quello che si dice rispetto all'aristocrazia, risulta che il patto primitivo di soggezione, che

fonda la costituzione della società, implica la sottomissione alla deliberazione con cui essa istituisce un governo aristocratico o monarchico. Ciò conferma che queste dottrine differiscono dalla teoria generale dal patto di soggezione, che può riguardare anche queste due direttamente. Però, se la democrazia precede le altre forme di governo, è sempre certo che la nuova che sorge, nasce con l'annullàmento della precedente, come il popolo si forma con la sparizione dell'assemblea primitiva e con la cessione dei diritti dei singoli che la costituiscono. La monarchia differisce dalla democrazia e dall'aristocrazia perchè non richiede adunanze fisse. Infatti il popolo e i nobili, non essendo una persona naturale, debbono per necessità radunarsi in luoghi e in tempi determinati, perchè non possono esercitare senza interruzione il potere supremo come può fare un monarca che, invece, è un'unità per natura (cioè è un individuo) (*De Cive* ivi, 13: p. 242 sg.). Si è mostrato nei diversi casi che colui o coloro che hanno il potere sovrano non sono obbligati da patti verso alcuno: da ciò segue che essi non possono commettere nessuna ingiustizia verso i cittadini, perchè essa consiste nella violazione di patti, e quando questi non sono già stati formati, quella non è possibile. Certamente il popolo, la curia degli ottimati, il monarca possono in molti modi peccare contro le altre leggi naturali con atti di crudeltà, di iniquità, e con altri atti che non si possono propriamente chiamare forme di ingiustizia. Invece se un suddito non obbedisce al sovrano, commette un atto ingiusto verso gli altri concittadini (perchè ciascuno si è impegnato con ciascuno a prestargli obbedienza) e verso di esso, perchè senza il suo consenso riassume un diritto che gli aveva

ceduto. In una democrazia o in un'aristocrazia, se è stata presa qualche deliberazione contro le leggi naturali, ha peccato non lo stato, ossia la persona civile, ma i cittadini che col loro voto vi hanno preso parte, perchè il peccato dipende dalla volontà naturale, non dalla politica, che è artificiale. Invece se ciò avviene in una monarchia, il peccato spetta allo stesso monarca, perchè in lui la volontà civile si identifica con la naturale (*De Cive* ivi, 14: p. 243).

Quali sono i vantaggi e gli svantaggi delle diverse forme di governo? ossia, quale, fatto il confronto tra esse, è più adatta a conservare la pace dei cittadini e ad arrecare loro le comodità della vita? (*Elem. of Law* p. II, c. 5, 1: p. 137; *De Cive* c. 10, 1: p. 264). Secondo gli *Elements of Law* basta confrontare la monarchia e l'aristocrazia, perchè effettivamente questa e la democrazia si identificano, in quanto la seconda è soltanto il governo di pochi oratori (ivi, 3: p. 140). Negli altri scritti (*De Cive* e *Leviathan*), invece, l'Hobbes si occupa in modo particolare della democrazia; ma è sempre del parere che la monarchia sia assai superiore alle altre forme di governo. Vi sono alcuni motivi di preferenza che ricorda di volo, ma su cui non insiste, perchè si fondano non su ragionamenti, ma su esempi e testimonianze. Così si potrebbe dire che l'universo è governato da un solo Dio; che gli antichi accordarono alla monarchia la superiorità sulle altre forme assegnando a Giove il dominio sugli altri dei; che all'inizio della storia dei popoli, le decisioni dei principi ebbero valore di legge; che monarchico fu il regime paterno originariamente istituito dal Creatore; che gli altri governi furono formati artificiosamente dagli uomini e sorsero sulle ceneri di quello monarchico, dopo

che fu dissolto dalle sedizioni (ciò veramente poco si accorda con la affermazione che la democrazia precedette necessariamente le altre forme di governo); che il popolo eletto visse sotto i re (*De Cive* c. 10, 3: p. 226 sg. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 5,-3: pp. 140-41). Ma egli omette di addurre questi motivi di preferenza per passare a argomenti razionali. Ad alcuni spiace il governo di uno, soltanto perchè occorre sottomettersi ad uno, come se fosse ingiusto che fra molti un uomo potesse soprastare a tal punto col suo potere da avere l'autorità di disporre degli altri ad arbitrio. Se potessero, costoro si sottrarrebbero certamente al dominio dell'unico Dio! È chiaro che essi sono mossi dall'invidia, perchè vedono che uno solo possiede ciò che tutti desiderano: ma per la stessa ragione dovrebbero ritenere ingiusto il governo di pochi se non ne facessero parte o non sperassero di entrarvi. Infatti, se fosse ingiusta la mancanza di diritti uguali, l'accusa d'ingiustizia si dovrebbe rivolgere anche all'aristocrazia: e siccome si è mostrato che lo stato di uguaglianza è quello di guerra e che la disuguaglianza si è introdotta col consenso di tutti, non se ne può parlare come di cosa non giusta. « Gli inconvenienti che seguono il dominio di un *solo uomo*, seguono l'*uomo*, non l'*unità*. Occorre quindi vedere se arrechi maggiori inconvenienti ai cittadini il comando di un *uomo* o di *molti* »: ossia, in altri termini, non si deve fare una questione pregiudiziale di giustizia e di ingiustizia (*De Cive* c. 10, 4: p. 267 sg. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 5, 4: p. 141). Da prima si deve notare che chi rappresenta il popolo o fa parte dell'assemblea che lo rappresenta, ha altresì una personalità propria e per quanto cerchi di promuovere l'interesse comune,

è anche più inclinato a favorire quello privato suo e della famiglia, dei parenti e degli amici, e che in generale, quando il primo viene in conflitto col secondo, preferisce il privato, perchè abitualmente negli uomini sono più forti le passioni della ragione. Perciò l'interesse pubblico è più favorito allorchè è più strettamente congiunto col privato: ora, nella monarchia l'uno coincide con l'altro, perchè le ricchezze, il potere, l'onore di un principe derivano solamente da quelli dei suoi sudditi, per la ragione che egli non può essere ricco, glorioso, sicuro se essi sono poveri, spregevoli e troppo deboli, per qualche motivo, per sostenere una guerra contro i loro nemici: per contro, in una democrazia o in un'aristocrazia spesso alla fortuna privata di un corrotto o di un ambizioso la prosperità pubblica giova meno di un perfido consiglio, di un tradimento o di una guerra civile (*Lev.* p. II, c. 19: pp. 143-44). Un monarca si consiglia con chi, quando, dove vuole (e perciò può ascoltare persone competenti di qualunque grado) e con tutto il segreto che crede. Ma quando un'assemblea sovrana ha bisogno di consigli, ammette a darli soltanto chi ne ha il diritto, ossia i suoi membri; e in generale si tratta di persone più esperte nell'acquisto di ricchezze che di conoscenze; ed esse danno i loro avvisi in lunghi discorsi che eccitano gli uomini all'azione senza dirigere in questa: inoltre, per il numero dei suoi componenti, un'assemblea non può consigliarsi segretamente, sicchè molto spesso le sue deliberazioni sono note ai nemici prima della loro effettuazione (*Lev.* ivi: p. 144; *De Cive* c. 10, 14: p. 275). Esistono anche molte altre ragioni perchè le deliberazioni prese in una grande assemblea riescano peggiori di quelle che si ottengono ove i con-

siglieri sono pochi. Una di tali cause è, che per deliberare rettamente su tutte le cose necessarie alla salvezza di uno stato, bisogna conoscere non soltanto le condizione interne del paese, ma anche quelle esterne degli altri stati; ora, in una grande assemblea pochissimi hanno notizia di queste cose e il maggior numero dei deliberanti arreca soltanto un ostacolo alla decisione con le sue opinioni inette. Inoltre, in una assemblea numerosa ciascuno ritiene necessario di fare un lungo discorso e di ornarlo con l'arte dell'eloquenza per ottenere la stima degli uditori. Ora, l'ufficio di quell'arte è di fare apparire il bene e il male, l'utile e il dannoso, l'onesto e il disonesto, maggiori o minori del vero, di fare sembrare giusto l'ingiusto, secondo che ciò appare utile allo scopo di chi parla, che è quello di persuadere. Perciò, quando gli oratori ragionano, partono non da principî, ma da opinioni volgari, nella massima parte errate; e si sforzano solamente di adattare i loro discorsi alle passioni degli uditori, non alla realtà delle cose; per conseguenza danno il loro parere non con la retta ragione, ma con una certa violenza dell'ànima. E questo non è un difetto degli individui, ma della stessa eloquenza, che mira alla vittoria, non alla verità, ha l'ufficio non di insegnare, ma di persuadere (*De Cive* c. 10, 10-11: pp. 273-74).

Le risoluzioni di un monarca sono soggette esclusivamente all'incostanza che è propria della natura umana, ma quelle di un'assemblea sottostanno anche a quella che dipende dal numero, perchè la presenza o l'assenza di pochi può far sì che oggi si annulli ciò che ieri si era deciso (*Lev.* ivi, p. 144 sg.; cfr. *De Cive* ivi, 13: p. 275). Un re non può essere in disaccordo con sè stesso, per invidia o per interesse, come una

assemblea che, per l'asprezza dei suoi conflitti, può arrivare a una guerra civile (*Lev.* ivi: p. 145). Infatti, ove esiste una grande assemblea, sorgono nello stato fazioni e da esse sedizioni e il conflitto tra i cittadini. Quando oratori di forza pari sono in contrasto, i vinti odiano i vincitori e i loro seguaci e si sforzano di far sì che il parere degli avversari riesca di danno allo stato per ottenere di nuovo la gloria perduta; di più, ove la differenza di voti non è così notevole da togliere ai vinti la speranza di riprendere il sopravvento, i capi di questi si sforzano in ogni modo, ricorrendo a tutte le arti, di fare abrogare le deliberazioni degli avversari, e così si forma una fazione. Ma quando essa è inferiore di voti, ma superiore o lievemente più debole di forze, cerca di ottenere con le armi quello che non ha potuto conseguire con l'eloquenza o con l'abilità, e nasce la guerra civile. Alcuno dirà che ciò non avviene per necessità, nè frequentemente: con la stessa ragione potrebbe sostenere che non è necessario che gli oratori siano bramosi di nuova gloria e che raramente i maggiori tra essi siano in disaccordo nelle questioni importanti (*De Cive* ivi, 12: pp. 274-75. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 5, 8: p. 143).

L'Hobbes ammette che il governo monarchico presenta inconvenienti, ma a suo parere essi si incontrano in proporzioni maggiori negli altri in cui il potere risiede in un'assemblea, sicchè la monarchia risulta preferibile. Contro il governo monarchico si dice che il sovrano può, se vuole, esigere denaro a piacere, non soltanto per sostenere le spese pubbliche necessarie, ma anche per arricchire i figli, i parenti, i favoriti, gli adulatori. Ora, questi sono inconvenienti che accompagnano tutte le forme di governo, ma sono più soppor-

tabili nella monarchia che nella democrazia, perchè quelli che il monarca vuole arricchire sono sempre pochi, mentre in uno stato democratico tutti i demagoghi, cioè tutti gli oratori che hanno potere sul popolo (e dei nuovi ne spuntano ogni giorno) hanno figli, parenti, amici, adulatori da rendere ricchi. Un monarca può, in generale, contentare i suoi ministri e amici (appunto perchè sono pochi) senza spesa da parte dei cittadini, affidando loro uffici di pace e di guerra, ma ciò in una democrazia è impossibile, perchè sono assai numerosi. Raramente un monarca vuole mandare avanti persone non degne, mentre in una democrazia tutti gli oratori sono costretti a farlo, perchè altrimenti il potere di coloro che agissero così crescerebbe al punto da diventare terribile non soltanto per gli altri, ma per tutto lo stato (*De Cive* ivi, 6: pp. 268-69; *Lev.* ivi: p. 145. Cfr. *Elem. of Law.* p. II, c. 5, 5: p. 142). Si presenta come uno svantaggio della monarchia il fatto che in essa ciascuno deve paventare continuamente la morte, se pensa che il sovrano può ad arbitrio suo, per ira o per capriccio, mandare al supplizio anche cittadini innocenti. Questo, quando avviene, è effettivamente un grave male, in tutte le forme di governo, ma dipende non da esse, ma da chi ha il potere; infatti, gli atti di Nerone non sono essenziali alla monarchia; anzi, si deve dire che è più difficile che cittadini innocenti siano condannati in questa che in uno stato popolare, poichè i re sono severi solamente verso coloro che li combattono o li molestano; e li puniscono giustamente. Quando regna un Nerone o un Caligola, rischiano di essere colpiti innocentemente soltanto le persone che conosce, cioè i cortigiani, e coloro che hanno cariche cospicue, anzi, fra essi esclusivamente quelli che posseggono

qualche cosa che il sovrano desidera: quindi, in una monarchia, chiunque sia il principe, chi vuole condurre vita ritirata, è fuori di pericolo, perchè non soffrono che gli ambiziosi. Ma in una democrazia, tanti possono essere i Neroni, quanti sono gli oratori che adulano il popolo: infatti ciascuno di loro ha tanto potere quanto ne ha questo, ed essi si soccorrono a vicenda, quasi per un tacito patto reciproco, nel sottrarre alla pena coloro che per capriccio o per odio privato hanno ucciso degli innocenti. Di più, vi è un certo limite che il potere dei privati non può superare senza pericolo per lo stato; e a ciò talvolta hanno dovuto pensare i sovrani. Quando quella potenza risiedeva nella ricchezza, l'hanno diminuita; quando nel favore popolare, hanno senz'altra colpa tolto di mezzo chi lo godeva; ma ciò hanno l'abitudine di fare anche le democrazie, tanto è vero che gli Ateniesi colpivano d'ostracismo i potenti solamente perchè tali e i Romani uccidevano, come se avessero ambito alla monarchia, coloro che coi benefici si erano attirati la simpatia della plebe. In ciò la democrazia e la monarchia si uguagliavano: ma hanno avuto diversa fama, perchè questa dipende dal popolo e molti lodano quello che da molti è compiuto: per conseguenza, quello che, se fatto da un monarca, si è attribuito ad invidia della virtù altrui, se operato dal popolo, si è chiamato arte di governo (*De Cive* ivi, 7: pp. 269-71).

Alcuni giudicano la monarchia inferiore alla democrazia perchè offre minore libertà di questa, ma tale convinzione dipende da errori e da equivoci, perchè la parola libertà è presa in significati diversi. Propriamente, essa significa libertà del corpo, cioè da catene e prigionia; ma, se si prendesse in questo senso,

sarebbe assurdo che gli uomini chiedessero con tanta insistenza qualche cosa di cui godono in modo così evidente. Se la libertà è intesa come l'esenzione dalle leggi, non può esistere affatto nè nella democrazia, nè in alcuna altra forma di governo; di essa allora si può parlare non per i singoli, ma per gli stati. La libertà che così spesso e così onorevolmente è ricordata nelle opere storiche e filosofiche degli antichi Greci e Romani e negli scritti e nei discorsi di coloro che a queste fonti hanno attinto tutta la loro cultura politica, è quella, non dei privati, ma degli stati, dei poteri sovrani, la quale è identica alla libertà che ogni uomo avrebbe se non esistessero nè leggi, nè ordinamento statale, e gli effetti sono uguali nei due casi. Come nel secondo (cioè nelle condizioni della pura natura) regna continuamente la guerra di tutti contro tutti, e non esistono proprietà, diritto di eredità e di successione, sicurezza, ma vi è la libertà assoluta di ciascuno in ogni cosa, così ogni stato che è indipendente (non ogni uomo) è assolutamente libero di fare ciò che esso, ossia l'uomo o l'assemblea che lo rappresenta, giudica più conveniente per la sua utilità: ma così pure regna la condizione della guerra continua. Gli Ateniesi e i Romani erano liberi, cioè formavano liberi stati; ma questo non significa che ogni individuo singolo avesse la libertà di resistere ai suoi rappresentanti, bensì che questi avevano quella di fare resistenza agli altri popoli o di assalirli. « Perchè la parola *libertà*, sebbene possa essere iscritta con lettere larghe quanto si vuole sulle porte e sulle torri di una città qualsiasi, non significa la libertà di un *cittadino* qualunque, ma della *città;* nè con migliore diritto quella parola viene iscritta su una città che è governata da un popolo, che su una che è

retta da un monarca» (*De Cive* ivi, 8). Quindi non si può pretendere che esista maggiore libertà (in quanto immunità dal servizio dello stato) in uno stato democratico che a Costantinopoli. Però è facile che per il nome specioso di libertà gli uomini si ingannino e che, per mancanza di discernimento, confondano ciò che è esclusivamente un diritto pubblico con un loro diritto privato ed ereditario; e quando tale errore è rafforzato dall'autorità di uomini che scrivendo su questi argomenti hanno acquistato fama, non vi è da stupire se esso è la causa di sedizioni e di mutamenti di governi. Nel mondo occidentale ci siamo abituati a ricevere le nostre opinioni sull'istituzione e i diritti degli stati da Aristotele, Cicerone e altri scrittori greci e romani, che, vivendo sotto ordinamenti popolari, non hanno derivato quei diritti dai principî di natura, ma hanno trascritto nei loro libri ciò che si praticava intorno a loro: perciò hanno fondato le loro dottrine politiche sull'opinione dei propri concittadini che ritenevano di essere liberi e giudicavano schiavi i sudditi dei monarchi.

Leggendo quelli scrittori gli uomini si sono abituati sino dalla fanciullezza (sotto una falsa apparenza di libertà) a favorire i tumulti e a controllare licenziosamente le azioni dei loro sovrani e poi quelle di chi li controlla, e così si è giunti a grandi spargimenti di sangue, sicchè si può dire con verità che nessuna cosa è stata pagata a così caro prezzo, quanto la conoscenza delle letterature greca e latina da parte del mondo occidentale. Un'altra causa di inganno è l'uguale partecipazione agli uffici pubblici e al dominio dello stato, perchè ove il potere appartiene al popolo, i cittadini singoli, in quanto fanno parte di esso, dividono tra loro quella potestà e partecipano ugualmente, in quanto

hanno il medesimo voto, alla scelta dei magistrati e dei pubblici ufficiali e quindi ai pubblici uffici. Ciò che si chiama libertà è così effettivamente dominio. Del resto, ciò viene a rafforzare questa tesi, che quando i privati o sudditi richiedono libertà, domandano non questa, ma il dominio, sebbene, per la loro ignoranza, non se ne rendano conto. Infatti, se, come prescrivono le leggi naturali, ciascuno concedesse agli altri la libertà che richiede per sè, si ricadrebbe nello stato di natura, in cui tutti hanno diritto a ogni cosa; ma se alcuno desidera che, essendo vincolati gli altri, sia concesso a lui solo di essere libero, domanda effettivamente di avere il dominio. Quindi la libertà dei sudditi risiede esclusivamente nel potere di fare quelle cose che il sovrano ha omesso di regolare con leggi, come comperare, vendere, in generale, fare contratti reciproci, scegliersi la residenza, il proprio genere di vita, educare i figliuoli come credono e così via. Ora, non vi è stato al mondo che possa determinare con leggi tutte le azioni e le parole degli uomini (perchè ciò è impossibile) e perciò essi hanno sempre la libertà di fare ciò che la loro ragione suggerisce, per il maggior vantaggio proprio. Ma se si fa consistere la libertà nel fatto che vi sono poche leggi e pochi divieti e che sono proibite soltanto le cose incompatibili con la pace, non si può affermare che ne esista in maggiore misura in una democrazia che in una monarchia, perchè la seconda è non meno della prima compatibile con essa (*De Cive* c. 10, 8: pp. 271-72. Cfr. *Lev.* p. II, c. 21: p. 163 sgg.).

Si può giudicare un inconveniente della monarchia la possibilità che sia re un bambino; ma il detto: « Guai al regno il cui re è un fanciullo! » non significa l'in-

feriorità di essa di fronte alla democrazia, ma il contrario. Infatti può avvenire accidentalmente in una monarchia che molti, essendo il re minorenne, per ambizione e violenza si introducano nelle pubbliche assemblee, sicchè lo stato è governato democraticamente e da ciò hanno origine quelle sventure che in generale sono unite al dominio del popolo. (Ciò prova che per natura sua questo è soggetto ai mali che in modo puramente accidentale possono sorgere in una monarchia, appunto quando essa ha regime democratico) (*De Cive* ivi, 16: pp. 276-77). Si dirà che se il monarca è un bambino o è incapace di distinguere il bene dal male, occorre affidare l'esercizio del potere a un uomo o a un'assemblea che deve governare in suo nome come curatore o protettore della sua persona e della sua autorità; ma sostenere che questo è un inconveniente equivale ad affermare che ogni governo è più dannoso della confusione e della guerra civile; per conseguenza, il pericolo di cui si può parlare è quello che deve nascere dalle competizioni che possono sorgere fra coloro che aspirano a un ufficio tanto onorifico e proficuo. D'altra parte la situazione di uno stato democratico, in cui il potere sovrano appartiene a una grande assemblea, è identica a quella di una monarchia che ha un re minorenne, perchè come un bambino è incapace, per mancanza di discernimento, di dissentire dai pareri che gli sono dati e perciò è costretto a seguire quello di colui o di coloro cui è affidato, così un'assemblea non ha la libertà di allontanarsi dal consiglio, buono o cattivo, della maggioranza. Come un bambino ha bisogno di un tutore o curatore, così, nei grandi stati, quando si presentano pericoli e disordini gravi, le assemblee sovrane richiedono *Custodes libertatis* ossia dittatori e protettori della loro autorità, che sono solamente

monarchi temporanei, cui affidano per un certo tempo l'esercizio pieno del loro potere; ed è accaduto più spesso che essi le abbiano private di questo, di quello che sia accaduto ai re minorenni da parte dei loro tutori (*Lev.* p. II, c. 19: pp. 145-47. Cfr. *De Cive* c. 10, 16: p. 276). Un segno manifesto che la monarchia più assoluta è l'ottima delle forme di governo è dato dal fatto che in ognuna di esse, in tempo di guerra, il comando supremo e assolutissimo è affidato a un uomo solo; quindi, in quel periodo, l'ordinamento monarchico è il migliore. Ma i rapporti reciproci fra gli stati non sono forse quelli di accampamenti ostili, fortificati gli uni contro gli altri per mezzo di uomini e di armi? La condizione loro non è forse quella dello stato di natura, cioè di guerra? (*De Cive* ivi, 17: p. 277). La forma migliore di governo poi è quella in cui il potere è ereditario. Siccome era necessario che fossimo soggetti a un uomo o a un'assemblea, ci troviamo nella condizione migliore quando è interesse di chi ci governa che siamo sani e salvi, e ciò avviene appunto allorchè siamo suoi per eredità, perchè spontaneamente ciascuno si sforza di conservare quello che così ha ottenuto. Le ricchezze dei sovrani infatti risiedono più nel vigore del corpo e dell'animo dei cittadini che nelle loro terre e nei loro denari. Ed è difficile trovare l'esempio di un suddito che senza colpa sia stato dal sovrano privato della vita o dei beni. Per finire il confronto delle diverse forme di governo, occorre parlare anche dell'aristocrazia; ma da ciò che è stato detto si può ricavare la conclusione che per i cittadini sarà tanto migliore e più duratura, quanto più da vicino imiterà la monarchia e quanto più si allontanerà dalla democrazia (*De Cive* c. 10, 18-19: pp. 277-78).

CAPITOLO XI.

Uffici, diritti e doveri del sovrano.

Risolte le questioni generali, è tempo di considerare argomenti particolari e di vedere, da prima, quali sono gli uffici che spettano al sovrano, i fini che deve conseguire, i diritti che appartengono, indivisibilmente, alla autorità sua, sia essa affidata a un uomo o a un'assemblea. Però bisogna notare, prima di ogni altra cosa, che tutti i diritti e i poteri (e quindi anche le prerogative) di colui o di coloro cui è stato conferito il potere sovrano, e i doveri corrispondenti dei cittadini, sono derivati dal patto per cui si è costituito lo stato (*Lev.* p. II, c. 18; p. 133). Occorre, da principio, determinare le dirette conseguenze di tale costituzione (cioè le prerogative del sovrano).

1° I sudditi non possono cambiare la forma di governo. Infatti, essi si sono impegnati a riconoscere come proprie le azioni che compirà e giudicherà opportuno di compiere il sovrano prescelto e perciò non possono, senza il suo permesso, fare tra loro alcun nuovo patto di obbedienza ad altri, perchè si sono obbligati, ciascuno con ciascuno, a essere ritenuti

autori di quanto il sovrano stesso vorrà fare. Così, se è stata istituita una monarchia, non possono disfarla senza il consenso del principe per ritornare a essere una moltitudine confusa o per sottoporsi a un altro uomo o a un'assemblea. Si dirà che tutti i patti, come dipendono dalla volontà dei contraenti, così si dissolvono per il loro consenso e che ciò si applica anche a quello che da origine al potere sovrano? Si risponde che, essendosi ciascuno impegnato con tutti, basta l'opposizione di uno solo perchè gli altri siano obbligati a stare al patto: ora non può avvenire che tutti i cittadini senza eccezione si accordino contro il potere sovrano. Di più, questo, sebbene sia stato costituito come si è detto, non riceve il suo diritto solamente dall'obbligazione che ogni individuo ha contratto con tutti gli altri, perchè ad essa se ne unisce un'altra verso chi ha la sovranità; quindi i cittadini, per quanto grande ne sia il numero, non possono a buon diritto spogliare del suo potere chi lo possiede se egli non vi acconsente e perciò deponendolo gli tolgono ciò che è suo, la quale cosa costituisce una ingiustizia (*Lev.* p. II, c. 18: p. 133 sg.; *De Cive* c. 6, 20: p. 232 sgg.). Se chi tenta di deporre il sovrano è da questi ucciso o punito, è egli stesso l'autore della propria pena, perchè, in forza dell'istituzione dello stato, è l'autore di tutto quello che farà il capo di questo. Alcuni, per giustificare la disobbedienza al sovrano, hanno addotto un nuovo patto, fatto non con gli uomini, ma con Dio; ma ciò pure è ingiusto, perchè con Lui si può patteggiare soltanto con la mediazione di chi lo rappresenta, e questi può essere esclusivamente colui che ha la sovranità sotto di Esso; ma questa pretesa di un patto con la Divinità è una men-

zogna evidente. 2°. Il potere sovrano non può fare alcun patto coi sudditi. In tal modo l'Hobbes respinge la tesi che aveva servito a giustificare negli scrittori politici avversi al potere assoluto dei sovrani, le limitazioni della loro autorità, la disobbedienza, la rivolta e anche il regicidio. L'opinione che qualche monarca ha ricevuto il potere grazie a un patto, cioè *sub conditione*, a suo parere deriva dal non avere compreso la semplice verità che i patti sono pure parole e ricevono la forza di obbligare, contenere, costringere o proteggere alcuno solamente dalla spada pubblica cioè dalle mani dell'uomo o dell'assemblea che ha la sovranità. Ma nel caso della seconda, nessuno ha mai immaginato che sia esistito un patto fra essa e chi l'ha istituita, perchè non vi può essere alcuno così stupido da affermare, ad esempio, che il popolo di Roma ne avesse fatto uno coi Romani, di tenere la sovranità a certe condizioni e che se queste non fossero state rispettate, i romani avrebbero potuto deporre a buon diritto il popolo romano. Se non si vede che la stessa ragione vale per la monarchia, ciò avviene perchè alcuni, per ambizione, sono più favorevoli al governo di un'assemblea cui sperano di partecipare, che al monarchico, che non sperano di possedere. Ciò posto, se il sovrano non ha fatto alcun patto, è impossibile che lo abbia mai infranto e quindi nessun suddito può, col pretesto di qualche trasgressione, liberarsi dalla sua soggezione. 3°. Nessuno può senza ingiustizia protestare contro l'istituzione del sovrano stabilita dalla maggioranza. Ciascuno deve acconsentire con gli altri, cioè contentarsi di riconoscere per sue le azioni che esso compirà; chi non agirà così sarà giustamente annientato dagli altri, perchè en-

trando volontariamente nell'assemblea deliberante ha a sufficienza dichiarato la sua volontà di sottostare alle deliberazioni della maggioranza; perciò se non vuole farlo o protesta, va contro il patto e quindi agisce ingiustamente. Se non ha acconsentito di parteciparvi deve sottoporsi ugualmente alle decisioni dell'assemblea o restare nello stato primitivo di guerra, nel qual caso ciascuno lo può senza ingiustizia distruggere. (Cfr. per questo punto *De Cive* c. 6, 2: p. 218 sg.). 4°. Le azioni del sovrano non possono giustamente diventare oggetto di accusa da parte dei sudditi. Siccome ciascuno di essi si è riconosciuto l'autore di quanto egli fa, nessun atto compiuto da lui può essere un'ingiuria per alcuno e nessuno di loro può accusarlo d'ingiustizia, perchè chi se ne lagnasse si lamenterebbe di un'azione di cui sarebbe l'autore e quindi non potrebbe accusare che se stesso. Ora nessuno può accusarsi di ingiuria, perchè arrecarla a sè stesso è impossibile. Come si è visto, chi ha il potere sovrano può commettere iniquità, ma non ingiustizia o ingiuria nel senso proprio della parola (*Lev.* p. II, c. 18: pp. 133-136), perchè, come si è detto, essa consiste in una violazione dei patti. (Cfr. *De Cive* c. 7, 14: p. 243). 5° Da ciò segue che il sovrano non può giustamente essere condannato a morte o punito in alcun modo dai sudditi, perchè ciascuno di essi, essendo l'autore di quello che egli fa, punisce un altro per le azioni che egli stesso ha compiuto (*Lev.* ivi: p. 136).

Una sola sanzione vi può essere per l'operato del sovrano, ma non è umana. Sebbene non possa essere sottoposto alle leggi vere e proprie, cioè alla volontà degli uomini, egli ha però il dovere di obbedire sinchè può alla retta ragione, cioè alla legge naturale, morale

e divina, in ogni cosa (*De Cive,* c. 13, 2 : p. 298). I doveri dei sovrani si riassumono in questa proposizione : *Salus populi suprema lex,* che è l'unica legge per essi, perchè ivi risiede il fine per cui è stato loro affidato il supremo potere (*Elem. of Law* p. II, c. 9, 1: p. 179; *De Cive,* ivi; *Lev.* p. II, c. 30 : p. 258). Il sovrano viola questa legge se i suoi atti tendono a nuocere al popolo in generale, perchè il suo dovere consiste nel buon governo di questo; venendo meno ad esso, corre il pericolo della morte eterna (*Elem. of Law* ivi). Ma dell'opera sua egli deve rendere conto solamente a Dio, che è l'autore di quella legge, e a nessun altro (*Lev.* ivi). Infatti i poteri sovrani (*imperia*) sono stati costituiti per il fine della pace, e questa è stata ricercata per quello della salvezza (o conservazione), sicchè chi, avendo la sovranità, non se ne vale per la salute del popolo, va contro alle ragioni della pace, ossia alle leggi di natura. Ora quella salute, come detta una legge per cui i principi conoscano il loro dovere, così insegna un'arte per cui si procurino il proprio vantaggio, inquantochè la potenza dei cittadini è quella dello stato, ossia di chi vi ha il supremo potere (*De Cive* ivi). (Da ciò risulta che se i diritti del principe si fondano in ultimo sulle funzioni che ha il dovere di compiere per raggiungere lo scopo per cui è stata costituita la società, sicchè essi diritti hanno per base i suoi doveri, questi poi appaiono anche tali perchè sono condizioni del suo interesse, ossia della conservazione e dell'incremento della sua potenza. Con lo stesso criterio l'Hobbes deriva i doveri morali dei singoli, determinati dalle leggi di natura, dalla necessità suprema dell'auto-conservazione). Per popolo s'intende qui non una persona civile, cioè

lo stato sovrano, ma la moltitudine dei cittadini governati (*De Cive* c. 13, 3: p. 299). « Infatti la città è stata istituita non per sè stessa, ma per i cittadini » (« Civitas enim non sui, sed civium causa instituta est » : *De Cive* ivi). Però non si deve mirare all'interesse particolare di questo o di quello, ma all'utilità comune dei più (*De Cive* ivi; *Lev.* ivi: p. 258). E per salvezza del popolo non si deve intendere la pura e semplice conservazione della vita, in qualunque modo si consegua, ma una vita felice sinchè è possibile, perchè gli uomini si sono spontaneamente raccolti in società appunto per poter vivere il più felicemente che l'umana natura consente; per conseguenza i sovrani offenderebbero le leggi di natura (perchè andrebbero contro alla fiducia di coloro che hanno ad essi affidato il potere supremo) se non si sforzassero, per quanto ciò si può conseguire con buone leggi, di fornire largamente i loro sudditi non soltanto dei beni necessari alla vita, ma anche di quelli che servono a renderla lieta[1] (*Elem. of Law* p. II, c. 9, 1: p. 179; *De Cive* c. 13, 4: p. 299).

---

[1] Il MONDOLFO (si può dire che questo è il pensiero direttore del suo lavoro *Saggi per la storia della morale utilitaria*. I. *La morale di T. Hobbes*: v. specialmente p. 106 sgg.) trova una contraddizione inconciliabile fra la dottrina dell'Hobbes che la felicità consiste nel procedere, cioè nella capacità di appagare sempre nuovi desideri, per cui la vita ha valore solamente in quanto è mezzo e condizione per questo scopo (V. *De Homine* c. 11, 6: *O. L.* II, p. 98: « Bonorum autem primum est, sua cuique conservatio. Natura enim comparatum est, ut cupiant onnes sibi bene esse. Cujus ut capaces esse possint, necesse est cupiant vitam, sanitatem, et utriusque, quantum fieri potest, securitatem futuri temporis ») e quella che pone il supremo bene nella

Prima di tutto, siccome i principi ritengono che la salute eterna dipenda principalmente dalle opinioni che si hanno sulla Divinità e sul culto con cui si adora, si chiede se essi, per non peccare contro la legge di natura, debbano rendere obbligatori l'insegnamento della dottrina e la pratica del culto che credono necessari per la salvezza dei loro sudditi. È chiaro che se non agiscono così vanno contro alla loro coscienza e che, in quanto dipende da loro, vogliono l'eterna dannazione di questi. Però l'Hobbes lascia la difficoltà in sospeso (*Elem. of Law* p. II, c. 9, 2 : p. 179 ; *De Cive* c. 13, 5 : p. 299 sg.). Per questo punto, si può sospettare, se si tiene conto della forma usata (*Quo supposito, quaeri potest*) e della sospensione della decisione, che l'Hobbes non faccia altro che derivare le conseguenze che risultano logi-

---

conservazione della vita, che così acquista valore di fine. Non soltanto ciò è inconciliabile con la teoria recisamente sostenuta dall'Hobbes che ogni bene è soggettivo, individuale e relativo; data l'ultima tesi, occorre ***propter vitam vivendi perdere causas*** e ridurre l'esistenza a uno stato di passività che lo stesso Hobbes dice non differire dal non sentire, anzi dal non vivere. (Cfr. *De Homine* c. 11, 15: ivi p. 103). Ma questa contraddizione non esiste, perchè per l'Hobbes la vita è sempre attività ed esplicazione di attività, ed inoltre, anche dal punto di vista delle passioni, è sempre il bene, tanto che il piacere è l'apparenza (o l'apprensione soggettiva) di questo appunto perciò che è la rivelazione di quelle cose che la rafforzano e favoriscono. La relatività del bene dipende dal fatto che la tendenza fondamentale alla conservazione della vita si esplica e si appaga in modi diversi col variare degli individui e delle loro condizioni; però può accadere che certe manifestazioni dell'attività vitale la rafforzino momentaneamente, dando origine a danni successivi maggiori, anche al pericolo che venga messa a repentaglio la stessa esistenza. L'uomo

camente dalla credenza, da lui non divisa, che una certa dottrina e un determinato culto siano necessari per la salvezza delle anime.

I beni temporali dei sudditi (in questa vita) si possono dividere in quattro classi: 1°. La difesa dai nemici esterni. 2°. La pace all'interno. 3°. Il maggiore incremento possibile delle ricchezze. 4°. Il godimento di una libertà non dannosa ad altri. A queste indicazioni del *De Cive* (c. 13, 6: p. 300) gli *Elements of Law* (p. II, c. 9, 3: p. 179 sg.) aggiungono che è dovere dei sovrani di promuovere con leggi l'aumento della popolazione, proibendo, ad esempio, la promiscuità delle donne, la poliandria ecc.; e includono in un gruppo solo le comodità della vita, la ricchezza e la libertà. Invece il *Leviathan* (p. II, c. 21: p. 166) pone come fine della istituzione della sovra-

---

accecato dalla passione non se ne rende conto e ricerca piaceri, che hanno valore soltanto in quanto sono manifestazioni di ciò che è un elemento del rafforzamento complessivo della vita, come se valessero per sè; e allora deve intervenire la ragione per impedire che un fine secondario e temporaneo venga ad impedire il conseguimento di quello principale e permanente. D'altra parte, la vita sociale nello stato non constringe l'individuo alla rinuncia della ricerca del potere o alla passività, perchè gli impone soltanto di abbandonare ciò che, potendo essere causa di guerra, costituirebbe un pericolo per la sua stessa esistenza. (V. *De Cive* c. 13, 15: p. 308 sg.). Ma la vita nello stato non soltanto non esclude, bensì esige numerose esplicazioni di attività e, se non altro, permette quelle competizioni e gare che, appagando il desiderio del potere (che per l'Hobbes è la sorgente delle passioni), non costituiscono però una ragione di guerra. Di più, lo stato è istituito non per la vita pura e semplice, ma per la vita felice, per quanto è umanamente possibile; e ciò per l'Hobbes dipende essenzialmente dallo sviluppo della cultura.

nità la pace all'interno e la difesa all'est... Si può, stando al *De Cive,* cominciare col parlare delle due ultime classi, per passare poi alle due prime, da cui essenzialmente deriva la determinazione dei diritti e dei poteri del sovrano. Due cose sono sempre necessarie perchè i cittadini si arricchiscano: il lavoro e la parsimonia; vi è un terzo mezzo: i frutti della terra e dell'acqua, ma però non occorre sempre, perchè uno stato insulare può acquistare ricchezza esclusivamente col commercio e con l'industria, ma è certo che essa aumenterebbe insieme col territorio. Quindi, bisogna considerare questi tre fattori. Occorrono leggi che favoriscano le arti per cui si rendono migliori i prodotti della terra e dell'acqua (agricoltura, pesca); che combattano l'ozio e promuovano il lavoro, tenendo in onore la navigazione, le arti meccaniche, le scienze matematiche; che vietino le spese eccessive nelle vesti, nei cibi, in generale nelle cose che si consumano con l'uso (*De Cive* ivi, 14: pp. 306-08. Cfr. *Elem. of Law* ivi, 4: p. 180 sg.). Quanto alla libertà dei cittadini, si è già ricordato che può consistere soltanto nel poter fare ciò che la legge nè comanda nè proibisce: in questo bisogna evitare i due eccessi viziosi di porre con essa proibizioni troppo numerose o troppe scarse, perchè è stata inventata non per impedire completamente le azioni degli uomini, ma per dirigerle. « Come l'acqua, quando è inclusa da tutte le parti dagli argini, ristagna e si corrompe: e quando non ha alcun ostacolo si espande, e quanto più numerosi passaggi trova, tanto più liberamente scorre; così i cittadini, se non possono far nulla senza la prescrizione delle leggi, intorpidiscono; se possono far tutto, si disperdono; e quante più cose sono lasciate

indeterminate dalle leggi, di tanto maggiore libertà godono» (*De Cive* ivi, 15). La misura di questa libertà deve stabilirsi secondo il bene dello stato e dei cittadini: non debbono esservi più leggi delle necessarie per raggiungere questo scopo. Infatti gli uomini abitualmente decidono di quello che si deve o non si deve fare più per la ragione naturale che per la conoscenza delle leggi; ma se queste sono troppo numerose per essere ricordate e proibiscono cose che la ragione per sè non vieta, è necessario che per ignoranza, senza cattiva intenzione, incadano in esse, come in lacci, tesi per preparare trappole alla loro innocua libertà che per legge di natura i sovrani hanno il dovere di conservare (*De Cive* ivi, 15: p. 308 sg. Cfr. *Elem. of Law* ivi, p. 180). In breve, la libertà che si deve lasciar godere ai cittadini consiste in ciò, che non vi sia alcuna restrizione della libertà naturale di alcuno di essi al di là del limite che è imposto dal bene della società (*Elem. of Law* ivi). Una parte importante di essa, che è necessaria ai cittadini singoli per poter vivere felicemente, risiede nel fatto che si debbano temere solamente pene prevedibili e attendibili; e questo avviene quando o le leggi non le determinano affatto o non se ne infliggono di più gravi di quelle stabilite. Le pene, come si è detto, debbono avere per iscopo non il male passato, ma il bene futuro e perciò sono difettose se seguono un criterio diverso dall'utilità pubblica. Ora quel fine si consegue nei due modi sopra indicati; infatti se la legge non determina alcuna pena, chi la trasgredisce per primo ne attende una indefinita o arbitraria, e si suppone che il suo timore, appunto perchè si riferisce a un male senza limiti, sia pure illimitato. (Perciò si deve inferire

che una legge di questo genere debba costituire un freno fortissimo). Se poi il legislatore stabilisce con precisione una pena per una certa azione, è contrario alla legge di natura l'infliggerne una maggiore, perchè il fine delle punizioni è non di costringere la volontà dell'uomo, ma di formarla e di renderla conforme ai desideri di chi le ha stabilite; ora, se egli ne ha scelto una troppo lieve perchè il timore che ispira possa avere il sopravvento sul desiderio di compiere un delitto, la vittoria di quest'ultimo motivo nella deliberazione si deve attribuire al legislatore, ossia al sovrano: quindi questi, infliggendo un castigo maggiore al prestabilito, punisce in altri il proprio peccato. Rientra nella libertà innocua e necessaria dei cittadini anche la possibilità per ciascuno di godere senza timore dei diritti che le leggi gli hanno concesso; occorre perciò che chi non le rispetta sia punito secondo le loro disposizioni. Ma quando per la corruzione dei giudici o anche per la loro errata misericordia le disposizioni delle leggi sono rese vane, i colpevoli hanno la speranza dell'impunità e i buoni cittadini non sono più liberi di avere rapporti fra di loro e nemmeno di muoversi, anzi lo stato si dissolve e ciascuno riacquista il diritto di proteggersi da sè. Perciò la legge di natura impone che i sovrani non solamente rendano giustizia, ma anche costringano con punizioni i giudici a fare lo stesso, cioè che porgano orecchio ai lamenti dei cittadini e deleghino magistrati straordinari a rendersi conto dell'operato di quelli ordinari (*De Cive* ivi, 16-17: pp. 309-11).

Come si è detto, due degli uffici principali del sovrano sono la difesa del popolo all'esterno e la conservazione della pace all' interno. Al pari degli altri suoi

doveri, sono implicati da quello supremo, prescritto dalla norma « *Salus populi suprema lex* », perchè questa salute è lo scopo per cui col patto sociale gli è stata affidata la sovranità. Ma, d'altra parte, tutti i diritti e i poteri del sovrano e i doveri corrispondenti dei cittadini sono derivati dal patto per cui si è costituito lo stato (*Lev.* p. II, c. 18: p. 133). Sebbene l'Hobbes tratti questi argomenti separatamente, esiste una stretta connessione tra la derivazione dei doveri e quella dei diritti dei sovrani. Considerato rispetto ai sudditi, il loro potere di agire per la tutela della difesa e della pace è un diritto (in quanto i cittadini rinunciano in loro favore alla facoltà di operare secondo la propria volontà in ciò che riguarda il conseguimento di questi scopi); ma il possesso e l'esercizio di tale potestà, in rapporto agli stessi sovrani, è un dovere, tanto è vero che, come si vedrà, essi debbono conservare integri i propri diritti (*Lev.* p. II, c. 30: p. 258 sg.). Quindi, come i cittadini non possono distruggere il patto che hanno concluso e sottrarsi all'obbedienza che debbono a chi ha la sovranità, così questi non può privarsi dei diritti che per esso gli spettano, che perciò appaiono le condizioni del compimento dei suoi doveri. Sono diritti che egli deve possedere ed esercitare perchè gli permettono di obbedire alla norma suprema: « *Salus populi* ». Così i diritti del sovrano vengono fondati sui suoi doveri; e che il secondo concetto abbia il primato sul primo, appare da ciò che egli ha doveri cui non corrispondono speciali diritti o poteri.

Siccome tra i fini principali per cui è stato istituito lo stato rientrano la pace e la difesa, e chi ha il diritto (e il dovere) al fine, ha anche quello ai mezzi, spetta di diritto (e di dovere) all'uomo o all'assem-

blea che ha il potere supremo il giudicare dei mezzi che permettono di conseguire l'una e l'altra e degli ostacoli che vi si oppongono e il fare tutto ciò che ritiene necessario per conservarle, per prevenire la discordia e la ostilità e quando la pace e la sicurezza sono perdute per ricuperarle (*Lev.* p. II, c. 18: p. 136). La difesa del popolo dai nemici esterni richiede due condizioni necessarie: occorre essere preavvisati e premuniti. Come più volte si è osservato, la situazione reciproca degli stati è quella di guerra, e anche cessando il combattimento non esiste vera pace, ma un periodo di respiro in cui ciascuno degli avversari esplora le condizioni dell'altro. La difesa di uno stato richiede quindi prima di tutto che vi siano persone che ricerchino ed indaghino i disegni e i movimenti di tutti coloro che possono riuscirgli dannosi: è perciò necessaria l'opera di esploratori (o spie) che prestino ai sovrani il servizio reso dai raggi luminosi all'anima umana. Occorre inoltre essere premuniti, ossia, prima che sia giunto il pericolo, essere forniti di soldati, armi, navi, fortezze, denari, perchè provvedersene dopo una sconfitta è, se non impossibile, tardivo. Siccome i sovrani sono obbligati dalla legge di natura a fare ogni sforzo per tutelare la salvezza dei cittadini e questa richiede che si esplorino i disegni dei nemici, che si tengano soldati e guarnigioni, che si abbia denaro pronto, si ha la conseguenza che non soltanto ad essi è lecito far ciò, ma che è altresì illecito non farlo; e si può aggiungere che lo è del pari il trascurare tutto quello che sembra contribuire a scemare, con la forza o con l'astuzia, il potere degli stranieri che temono, perchè i sovrani hanno l'obbligo di fare quanto possono per prevenire i mali di cui hanno sospetto (*De*

Cive c. 13, 7-8: pp. 300-302). A ciò gli *Elements of Law* aggiungono che è un dovere dei sovrani anche l'evitare le guerre non necessarie; ossia quelli che ricercano i conflitti per sè stessi, cioè per ambizione, per vanagloria, o che vogliono vendicare ogni pur lieve offesa, hanno fortuna migliore di quella che ragionevolmente si dovrebbero attendere se non vanno in rovina (p. II, c. 9, 9: p. 184). Ciò posto, si comprende facilmente perchè il sovrano debba avere il pieno diritto di fare guerra e pace con altre nazioni (in cui consiste la spada della guerra), ossia di giudicare quando ciò sia richiesto dal bene comune e quali forze debbano essere riunite, armate e pagate per questo scopo, e di levare denaro ai sudditi per sostenere tali spese (*De Cive* c. 6, 7: pp. 220-21; *Lev.* p. II, c. 18: p. 138).

Un altro dovere fondamentale è quello di assicurare la pace all'interno, ma esso implica varie condizioni, perchè il sovrano deve possedere ed esercitare alcuni poteri e diritti per essere capace di compierlo. Prima condizione è che ciascuno sia tanto protetto contro la violenza di chicchessia da poter vivere sicuro, cioè da non avere giusta ragione di temere gli altri, sinchè non abbia arrecato loro qualche ingiuria. È vero che è impossibile assicurare gli uomini da danni reciproci, come lesioni o uccisioni ingiuste, però si può provvedere affinchè non debbano per giusta causa provare questo timore. Ma per garantire la sicurezza degli individui singoli non bastano le promesse verbali o scritte di non uccidere, di non rubare e così via: infatti è troppo palese la malvagità dell'anima umana; e l'esperienza prova anche troppo che se non vi sono pene da temere, la consapevolezza delle promesse date, in generale, agisce in modo eccessivamente debole per far sì che

gli uomini compiano il loro dovere. Quindi, bisogna provvedere alla sicurezza non con patti, ma con pene; e occorre che queste siano così gravi da mettere in chiaro che è peggio avere commesso qualche misfatto che non averlo compiuto, perchè per necessità naturale gli uomini scelgono ciò che a loro appare il bene proprio. Il diritto di punire (o diritto o spada della giustizia) è concesso ad alcuno quando ciascuno promette di non arrecare aiuto a chi dovrà essere punito; e patti di tal genere sono rispettati sufficientemente dagli uomini, se essi stessi o loro parenti non sono in causa. Ora, l'uomo o l'assemblea cui è confidata la spada della giustizia ha, per necessità, il potere supremo nello stato perchè chi ha la facoltà di stabilire ad arbitrio le pene, per diritto costringe gli uomini tutti a fare quanto vuole; e non si può nemmeno pensare un potere maggiore di questo (*De Cive* c. 6, 3-6 : pp. 219-20. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 1, 6-7: p. 111). (È manifesto che il sovrano, avendo il dovere di assicurare la pace, deve, prima di tutto, possedere il diritto di disporre della spada della giustizia, per fissare le pene). Le spade della giustizia e della guerra debbono appartenere alla stessa persona o alla stessa assemblea, perchè nessuno potrebbe costringere al servizio bellico o alle spese militari i cittadini se non potesse punire chi gli disobbedisse: quindi, ambedue appartengono al potere sovrano in forza della stessa costituzione dello stato e per essenza. Il diritto della spada (che include quelli della guerra e della giustizia) consiste semplicemente nel potere fare ad arbitrio uso di essa, e perciò il giudizio sul retto modo di valersene deve spettare alla persona cui è affidata, perchè se le due facoltà fossero divise, giudicherebbe inutilmente chi

non giungesse a dare esecuzione ai propri ordini; se poi li eseguisse grazie al potere di un altro, questi avrebbe la potestà della spada e il primo sarebbe soltanto un suo funzionario. Il potere di giudicare deve quindi appartenere nello stato a chi ha le spade, cioè al sovrano (*Elem. of Law* ivi, 8-9: pp. 111-12; *De Cive* ivi, 7-8: pp. 220-21). Per conseguire la pace è molto più efficace prevenire il sorgere delle controversie che sedarle dopo che sono nate; esse debbono la loro origine esclusiva alle opinioni diverse degli uomini rispetto al *mio* e al *tuo*, al *giusto* e all'*ingiusto*, all'*utile* e al *dannoso*, al *bene* e al *male*, all'*onesto* e al *disonesto* e simili, di cui ciascuno giudica secondo il proprio criterio, e per conseguenza il sovrano deve stabilire norme comuni a tutti e renderle pubbliche, affinchè ciascuno sappia che cosa si debba designare con quelle parole, ossia, in breve, che cosa occorra fare o evitare nella vita collettiva. Queste regole o norme si chiamano leggi civili, e non sono altro che i comandi dati da chi ha il potere sovrano nello stato per dirigere le azioni future dei cittadini (*Elem. of Law* ivi, 10: p. 112; *De Cive* ivi, 9: pp. 221-22; *Lev.* ivi: p. 137). Il potere di fissare tali norme deve appartenere a chi ha quello della spada, che costringe gli uomini a rispettarle, perchè altrimenti sarebbero vane (*Elem. of Law*, ivi). Questo argomento riceve speciali sviluppi nel *Leviathan*, che perciò deve essere considerato particolarmente, sebbene in connessione con gli altri scritti. Da prima, bisogna notare in generale che la legge è non un consiglio, ma un comando e propriamente un comando di colui che lo rivolge a chi è già obbligato a obbedirgli: nella legge civile chi ordina è la *Persona Civitatis*. Per ogni suddito quindi le leggi

civili sono le norme che lo stato gli ha comandato di usare per distinguere il giusto e l'ingiusto, ossia ciò che è e ciò che non è contrario a quelle stesse regole. Infatti nulla che non sia in opposizione a qualche legge si ritiene ingiusto (*Lev*. p. II, c. 26: pp. 203-04. Cfr. *De Cive* c. 14, 1-2: pp. 312-15). Non si deve temere che così sorga un conflitto tra le leggi civili e le naturali, perchè si includono a vicenda e hanno la stessa estensione. Le seconde, nella condizione della pura natura, non sono propriamente leggi, ma qualità che dispongono gli uomini alla pace e all'obbedienza; soltanto quando è istituito uno stato, e non prima, sono attualmente leggi, inquantochè sono i comandi di esso, e perciò sono leggi civili perchè è il potere sovrano che costringe gli uomini ad obbedire ad esse. Di fronte ai diversi criteri dei singoli occorre, per determinare che cosa siano l'equità, la giustizia, la virtù morale e per rendere obbligatorie queste decisioni, che il potere sovrano dia ordini e determini pene per chi li infrange: ora questi ordini rientrano nelle leggi civili e perciò esse contengono come una loro parte quelle di natura in tutti gli stati del mondo. Inversamente, la legge civile è parte delle prescrizioni della natura, perchè la giustizia, ossia l'esecuzione dei patti e il dare a ciascuno il suo, è una prescrizione della legge naturale; ma ogni suddito in uno stato si è obbligato a obbedire a quella civile e perciò l'obbedienza ad essa è una parte della norma di natura. Non si tratta di due generi diversi di leggi, ma di parti di una sola: quella scritta si chiama civile, e quella non scritta, naturale. Però il diritto di natura, ossia la libertà naturale, può essere diminuita e ristretta dalla legge civile, anzi l'unico scopo della legislazione è quello di limitarla,

perchè altrimenti non vi sarebbe possibilità di pace: essa è stata creata soltanto per ottenere che grazie a tale limitazione gli uomini potessero non ledersi a vicenda, ma assistersi e collegarsi contro nemici comuni (*Lev.* ivi: pp. 205-06). Da ciò risulta che le prescrizioni delle leggi naturali acquistano abbligatorietà se assumono il carattere di leggi civili. Così, secondo il *De Cive*, le prime proibiscono il furto, l'omicidio, l'adulterio, tutte le forme di ingiustizia; ma appartiene soltanto alle seconde determinare che cosa si debba chiamare con quei nomi e, in generale, che cosa si debba considerare ingiustizia. Infatti il furto consiste non nel prendere ciò che possiede un altro, ma nel prendere una cosa altrui; ora appartiene alla legge civile stabilire che cosa sia nostro, che cosa sia altrui. Così giustamente i Lacedemoni stabilivano che i fanciulli potessero impunemente sottrarre ad altri le loro cose, purchè non si facessero cogliere, perchè in tal modo costituivano una legge che determinava che era proprio, non altrui ciò che si acquistava in quella maniera (*De Cive* c. 6, 16: p. 229). Il diritto di proprietà infatti ha avuto origine col sorgere dello stato, perchè precedentemente tutti avevano diritto a ogni cosa, sicchè nulla era proprio di alcuno. Sorto lo stato, appartiene a un cittadino come sua proprietà quello che può conservare in forza delle leggi e del potere di esso (ivi, 15: pp. 227-28). Del pari, non ogni uccisione di un uomo è un omicidio, ma solamente quella che è proibita dalla legge civile, e giustamente si uccide alcuno in guerra o per necessità di difesa. Nello stesso modo, la distinzione del matrimonio e dell'adulterio è fissata dalla legge civile. Sia o no il primo un sacramento, è cosa che qui non occorre discutere:

basta dire che un contratto legittimo (cioè concesso dalla legge civile) di coabitazione di un uomo con una donna costituisce un legittimo matrimonio. La violazione di una promessa è un'ingiustizia se tale promessa era lecita; se non vi è il diritto di fare un patto, non esiste alcun trasferimento di diritto nè, perciò, alcuna ingiustizia; ma spetta alla legge civile stabilire quello che possiamo patteggiare e quindi, in generale, essa sola, vale a dire l'ordine di chi è sovrano nello stato, permette di conoscere che cosa sia ingiustizia (*De Cive* ivi, 16 e nota: pp. 229-30).

Da quanto si è detto risulta che può fare leggi solamente lo stato, perchè ad esso esclusivamente ci dobbiamo assoggettare. Quindi in ogni stato quel diritto non appartiene che al sovrano, perchè il potere statale è persona soltanto per mezzo di chi lo rappresenta, che è appunto chi ha la sovranità. Per conseguenza, eccettuato il sovrano nessuno può abrogare una legge esistente, perchè ciò ne richiede necessariamente un'altra, che proibisce l'esecuzione della precedente. Il sovrano non è sottoposto alle leggi civili perchè, avendo la facoltà di farle e di abrogarle, può, quando gli piace, liberarsi da quelle che non gli garbano, abrogandole e sostituendole con nuove: per conseguenza era libero prima, perchè lo è chi può liberarsi quando vuole; ed è impossibile avere obblighi verso sè stesso, inquantochè chi può legare, può sciogliere, e perciò chi è obbligato esclusivamente di fronte a sè, non lo è affatto. Se l'uso o la consuetudine ha valore di legge, lo deve non alla lunghezza del tempo trascorso, ma alla volontà del sovrano, significata dal suo silenzio (*Lev.* p. II, c. 26: pp. 204-205). Essendo libero dalle leggi civili, egli non ha l'obbligo di rispettare cio che posseggono

i sudditi, i quali hanno bensì diritto di proprietà di fronte ai loro concittadini (che debbono obbedire alle leggi dello stato), ma non possono avere alcuna cosa che sia loro propria a tal punto, che su di essa non abbia diritto colui che ha la sovranità, il quale da ordini che sono leggi e da tutti è stato costituito supremo giudice (*De Cive* ivi, 15: pp. 227-28). Al sovrano appartiene il diritto di scegliersi tutti i propri consiglieri, ministri, magistrati, ufficiali, sia in guerra che in pace, perchè, dovendo provvedere alla difesa e alla pace comune, deve avere il potere di usare i mezzi che crede più adatti per conseguire questi fini (*De Cive* c. 6, 10: p. 222; *Lev.* p. II, c. 18: p. 138. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 1, 11: p. 112).

A lui appartiene anche il diritto di giudicare delle opinioni che sono favorevoli o dannose alla pace, che egli ha il dovere di garantire. Infatti, le azioni degli uomini derivano dalle loro opinioni, sicchè nella buona direzione di queste consiste il buon governo di quelle, rispetto al fine della pace e della concordia. È vero che in materia di teorie si deve considerare esclusivamente la verità; ma ciò non è in contrasto con l'affermazione che questa deve avere per norma la pace, perchè una dottrina che è in conflitto con essa non può essere vera più che la pace e la concordia possano venire in urto con la legge di natura. Perciò spetta a chi ha il potere sovrano giudicare o istituire giudici delle opinioni o dottrine e impedire l'insegnamento di quelle dannose, per prevenire la discordia e la guerra civile (*De Cive* ivi, 11: p. 222 sg; *Lev.* ivi: pp. 136-37). Non vi è quasi dottrina, sia rispetto al culto divino, sia alla scienza umana, che non possa dare origine a dissensi e poi a discordie, a offese e a poco a poco,

a guerre; e ciò non avviene per la falsità delle teorie, ma per le disposizioni dell'animo degli uomini che le professano i quali, credendo di essere saggi, vogliono apparire tali agli altri. Se non può impedire che questi dissensi di opinioni sorgano, il supremo potere può però raffrenarli, affinchè non siano di danno alla pace pubblica. Vi sono dottrine che, sparse fra i cittadini, fanno sì che essi ritengano di potere rifiutare obbedienza allo stato e di avere la facoltà, anzi il dovere, di fare opposizione e di combattere i loro sovrani: tali sono quelle che, direttamente e apertamente o in modo oscuro e implicito, richiedono che gli uomini obbediscano ad altri, oltre che a coloro che hanno ricevuto il potere supremo. « Non nego (dichiara esplicitamente l'Hobbes) che questo riguarda il potere, che molti attribuiscono al Capo della Chiesa Romana sopra stati stranieri, e anche il potere, che altrove fuori della Chiesa Romana richiedono i vescovi nel loro stato; infine la libertà, che col pretesto della religione, si arrogano anche cittadini infimi. Perchè quale guerra civile è mai sorta nel mondo Cristiano che non sia stata generata o nutrita da questa radice? » Perciò l'Hobbes assegna alla autorità civile il potere, cioè il diritto (e anche il dovere: cfr. *De Cive* c. 13, 9: p. 303) di giudicare se certe dottrine contrastino o no con l'obbedienza politica e nel primo caso di proibirne l'insegnamento. Infatti, non vi è alcuno che non riconosca allo stato il diritto di giudicare di ciò che concerne la sua pace e la sua difesa, ed è chiaro che le dottrine ora ricordate riguardano la pace pubblica; da ciò segue in modo necessario che si deve assegnare al potere statale (cioè a chi ha la suprema potestà) l'esame delle opinioni, per vedere se o no abbiano relazione con quella (*De Cive* c. 6, 11, nota: p. 223).

L'Hobbes, fra le opinioni che giudica sediziose (perchè incitanti alla sedizione) e di cui perciò vuole vietato l'insegnamento, ricorda le seguenti. 1°. La conoscenza del bene e del male appartiene ai singoli. Come si è mostrato, nella vita sociale le norme del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, dell'onesto e del disonesto sono le leggi civili e perciò si deve ritenere bene ciò che ha prescritto, male ciò che ha proibito il legislatore, cioè colui che ha il potere sovrano. Siccome appartiene ai re distinguere il bene dal male sono iniqui (sebbene ripetuti continuamente) i detti: « È re chi agisce rettamente »; « Non si deve obbedire ai re se non hanno prescritto cose giuste »; e simili. Per natura sua ogni azione è indifferente, e diventa giusta o ingiusta per il diritto di chi comanda: « quindi i re fanno giuste le cose che ordinano, ordinandole, ingiuste quelle che vietano, vietandole » (*De Cive* c. 12, 1). I privati che si arrogano la conoscenza del bene e del male desiderano essere simili ai re, la qual cosa è inconciliabile con la salvezza dello stato; essi così cadono in una colpa simile a quella commessa da Adamo per l'istigazione del demonio che aveva detto: « Sarete come dei, conoscendo il bene e il male »,[1] mentre Dio aveva ordinato di non mangiare dell'albero del bene e del male.[2] Per questa falsa dottrina gli uomini sono inclinati a discutere tra loro e a disputare degli ordini dello stato e poi a prestarvi obbedienza o no secondo che nel loro privato giudizio pensano che sia o non sia bene il farlo, sicchè lo stato si indebolisce (*De Cive* c. 12, 1: pp. 284-86; *Lev.* p. II, c. 29: p. 249).

---

[1] *Gen.* c. III, v. 5.
[2] Ivi c. II, v. 17.

2°. Tutto ciò che un uomo fa contro la propria coscienza, è peccato. Questa opinione dipende dalla precedente, per cui gli individui singoli si erigono a giudici del bene e del male, perchè la coscienza di un uomo si identifica col suo giudizio, e ambedue possono essere errate. Chi non sottostà ad alcuna legge civile pecca ogni volta che opera contro la propria coscienza, perchè all'infuori della sua ragione non ha norme affatto da seguire, ma le cose sono diverse in uno stato, « perchè la Legge è la Coscienza pubblica » (*Lev.* p. II, c. 29). Altrimenti, per la differenza delle coscienze private, che non sono altro che private opinioni, lo stato sarebbe sconvolto e nessuno obbedirebbe al potere sovrano se non in quanto ritenesse bene il farlo (*Lev.* p. II, c. 29: p. 249). Contro questo errore, bisogna notare che è peccato mio ciò che considero esser tale, mentre lo compio; ma quello che giudico essere peccato di altri, posso fare senza peccare. Se mi si ordina di fare ciò che è peccato da parte di chi me lo prescrive, e se questi è legittimamente mio signore, io non pecco se agisco secondo il suo comando: così se, per la intimazione dello stato, presto servizio militare, non agisco ingiustamente, anche se ritengo ingiusta la guerra intrapresa; commetto un'ingiustizia invece se rifiuto di farlo, arrogandomi la conoscenza del giusto e dell'ingiusto, che appartiene al potere statale. Chi non fa questa distinzione è tratto necessariamente a peccare ogni volta che ha l'ordine di fare una cosa che è o gli appare illecita, perchè opera contro la sua coscienza, se obbedisce, contro la legge, se disobbedisce: nel primo caso mostra di non temere le pene della vita futura, nel secondo, distrugge, per quanto dipende da lui, la società umana e la vita civile di questo mondo.

Quindi l'opinione: « Peccano i sudditi eseguendo quelli ordini dei loro principi che a loro appaiono ingiusti » è errata e si deve porre tra le sediziose (*De Cive* c. 12, 2: pp. 286-87. Per questa parte cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 8, 5: p. 171). 3°. La fede e la santità non si conseguono con lo studio e con la ragione, ma con un'ispirazione soprannaturale. Concesso ciò, non si vede perchè alcuno dovrebbe dare una ragione della propria fede o perchè ogni cristiano non dovrebbe essere profeta o perchè alcuno dovrebbe prendere per norma delle sue azioni la legge del suo paese piuttosto della propria ispirazione. Così si ritorna nell'errore di considerare giudici del bene e del male noi stessi o quei privati che pretendono di possedere un'ispirazione soprannaturale. La fede e la santità, sebbene non molto frequenti, non sono miracolose, ma si conseguono con l'educazione, lo studio, la correzione e altri mezzi naturali con cui Dio le produce in chi presceglie ogni volta che lo crede bene. Le tre opinioni ora ricordate, che sono funeste per la pace e per il governo degli stati, in questo paese (dice l'Hobbes, riferendosi all'Inghilterra) provengono principalmente dall'opera di teologi ignoranti che, collegando le parole delle Sacre Scritture in modo non conforme alla ragione, fanno il possibile perchè gli uomini pensino che la santità e la ragione naturale sono inconciliabili (*Lev.* ivi: pp. 249-50; *De Cive* ivi, 6: p. 290). 4°. Il tirannicidio è lecito. Anzi, si è ritenuto nel passato da tutti i sofisti (Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca, Plutarco...) e oggi da alcuni teologi che l'uccisione di un tiranno sia non soltanto lecita, ma degna di somme lodi; e con quel nome si designano non solamente i monarchi, ma tutti coloro che hanno il sommo potere nello stato (così in

Roma i decemviri sono stati chiamati tiranni). Ma colui che si vuole sia ucciso come tale, comanda con o senza diritto: nel secondo caso è un nemico e lo si uccide legittimamente, ma si deve parlare di un osticidio, non di un tirannicidio. Nel primo caso si deve chiedere: «Come hai saputo che fosse un tiranno se non perciò che hai mangiato di quell'albero che ti si era ordinato di non toccare?» Quale pericolo derivi agli stati, soprattutto alle monarchie, da questa opinione, appare chiaramente quando si considera che per essa qualsiasi re, buono o malvagio che sia, rischia di essere condannato dal giudizio e trucidato dalla mano di un unico sicario. Una delle cause più frequenti di ribellione contro la monarchia è la lettura degli scritti politici e storici dei Greci e dei Romani, dai quali i giovani e tutti coloro che non posseggono l'antidoto di una solida ragione (ricevendo una forte impressione dalla narrazione delle insigni imprese belliche compiute dai generali di quei popoli) traggono un'idea favorevole di tutte le altre cose che essi hanno fatto, e perciò si immaginano che la loro grande prosperità sia derivata dalla eccellenza dell'ordinamento popolare dei loro governi, non considerando le frequenti sedizioni e guerre civili prodotte dalle imperfezioni delle loro istituzioni politiche. Quelle persone, leggendo tali libri, sono state indotte a uccidere i loro re, perchè gli scrittori antichi hanno esaltato il tirannicidio. Per quelle letture coloro che vivono sotto un re si sono abituati a pensare che i sudditi in uno stato popolare siano liberi e in una monarchia siano schiavi. Insomma, non si può immaginare maggior pericolo per un governo monarchico del permettere che quei libri siano letti pubblicamente, senza che maestri forniti di di-

scernimento li abbiano corretti in modo tale da privarli del loro veleno (*De Cive* c. 12, 3: p. 287; *Lev.* p. II, c. 29: pp. 252-53. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 8,10: pp. 174-75). 5°. Anche i sovrani sono sottoposti alle leggi civili. Si è dimostrato che questa opinione è falsa perchè lo stato non può essere obbligato nè verso sè stesso, nè verso alcuno dei cittadini. Non verso sè stesso, perchè nessuno può avere obblighi che non riguardino altri; non verso qualche cittadino, perchè le volontà dei singoli sono incluse in quella dello stato, talchè se questo volesse essere libero da un obbligo di tal genere, lo vorrebbero anche i cittadini e perciò esso se ne libererebbe. Ora, quello che è vero per lo stato, si intende che lo sia anche per chi, uomo o assemblea, ha il potere supremo, perchè esso è lo stato, il quale esiste solamente grazie alla sua sovrana potestà. Che l'opinione indicata sia incompatibile con l'essenza dello stato risulta da ciò, che in base ad essa la conoscenza del bene e del male, ossia di ciò che è o non è contro le leggi civili, ritornerebbe ai cittadini: per conseguenza, ogni volta che qualche comando sembrasse contrario a quelle leggi, cesserebbe l'obbedienza e con essa ogni potere coercitivo, ciò che per necessità condurrebbe alla distruzione dell'essenza stessa dello stato e del governo. È vero però che quella dottrina errata ha grandi fautori (tra cui Aristotele) i quali credono che, per la debolezza dell'umana natura, occorra che il supremo potere debba essere concesso solamente alle leggi. Ma essi mostrano di avere studiato poco a fondo la natura dello stato, pensando che la funzione coercitiva, la formazione e l'interpretazione delle leggi, che per necessità appartengono al potere statale, debbano affidarsi soltanto alle leggi stesse. È

vero che talvolta è lecito ai cittadini singoli contendere in giudizio e fare appello alle leggi anche contro il supremo magistrato, ma ciò avviene nei soli casi in cui si discute non di ciò che questi può, ma di quello che ha voluto con una legge. Così quando si giudica della vita di un cittadino fondandosi su una legge, si cerca di vedere non già se lo stato (ossia il sovrano) possa, per il suo assoluto diritto, togliergli la vita, ma se con quella norma abbia voluto che fosse ucciso; la sua volontà era che ciò avvenisse se l'avesse violata, altrimenti no. Quindi, il fatto che un suddito possa intentare un'azione legale contro il supremo magistrato non basta a provare che egli sia obbligato a rispettare le proprie leggi; queste, per conseguenza, sono stabilite per Tizio, per Cajo, non per il sovrano. L'errore che qui si combatte, ponendo le leggi sopra chi ha la sovranità, erige su di lui anche un giudice e un potere capace di punirlo: in tal modo si forma un nuovo sovrano e poi, per la stessa ragione, un terzo per punire il secondo; e così si procede all'infinito, giungendo alla confusione e alla dissoluzione dello stato (*De Cive* ivi, 4: pp. 287-89; *Lev.* ivi: p. 250. Cfr. *Elem. of Law* ivi, 6: p. 172). 6°. Il potere sovrano può essere diviso. Questa opinione è chiaramente rivolta contro l'essenza stessa dello stato, perchè dividerne il potere significa dissolverlo, in quanto i poteri divisi si distruggono reciprocamente (*Lev.* ivi: p. 251. Cfr. *Elem. of Law* ivi, 7: p. 172 sgg.; *De Cive* ivi, 5: p. 289). 7°. Ogni cittadino privato ha la proprietà assoluta dei suoi beni, con esclusione del diritto del sovrano. Questa dottrina è sediziosa perchè tende a dissolvere lo stato. Come si è detto, alcuno ha diritti di proprietà rispetto agli altri cittadini soltanto grazie al potere so-

vrano, senza la cui protezione ognuno di essi avrebbe diritti uguali sulle cose che il primo considera sue. Ma se si escludesse anche il diritto del sovrano, questi non sarebbe più capace di compiere l'ufficio affidatogli di difendere i cittadini dai nemici esterni e dalle reciproche offese e così non esisterebbe più lo stato (*Lev.* ivi: pp. 250-51; *Elem. of Law* ivi, 8: p. 174; *De Cive* ivi, 7: pp. 290-91. Per tutta questa parte cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 9, 8: p. 183; *Lev.* c. 30: p. 264). Infine, è dannoso al governo civile, specialmente al monarchico, l'opinione errata che non distingue abbastanza il popolo dalla moltitudine. Si è già ricordato che differiscono profondamente, perchè il primo è qualche cosa di *uno*, ha *una* volontà, e ad esso si può attribuire un'azione, mentre nulla di tutto questo vale per la seconda. Il popolo governa in ogni stato, perchè anche nella monarchia vuole per mezzo della volontà di un uomo, sicchè il re è il popolo: invece la moltitudine è costituita dai cittadini, cioè dai sudditi. Nella democrazia e nella aristocrazia i cittadini sono la moltitudine e l'assemblea è il popolo. Per contro, il volgo e coloro che poco si rendono conto di queste verità parlano di un gran numero d'uomini come se fosse il popolo, cioè lo stato e così, sotto il pretesto del primo, eccitano i cittadini alla ribellione contro la città (o stato), ossia la moltitudine contro il popolo. Si sono ricordate quasi tutte le opinioni che, sparse fra i cittadini, li inducono facilmente a tumultuare; e siccome in ogni forma di governo deve essere conservata la *majestas* di chi ha il potere supremo, esse implicano naturalmente il delitto di lesa maestà (*De Cive* ivi, 8: pp. 291-92. Cfr. *Elem. of Law* ivi, 9: p. 174).

L'Hobbes mette in chiara luce il rapporto che col-

lega i doveri e i diritti del sovrano (e quindi i poteri che occorre attribuirgli) quando nel *Leviathan* afferma che risiedendo il suo dovere fondamentale nel procurare la salvezza del popolo, ed essendo l'annullamento dei diritti essenziali della sovranità causa necessaria della distruzione dello stato e del ritorno di tutti gli uomini alla condizione e alla calamità della guerra di tutti contro tutti (che è il maggiore tra i mali di questa vita), il sovrano ha il dovere di conservare intatti i suoi diritti. Per conseguenza, agisce contro il suo dovere se trasferisce ad altri o abbandona qualcuno di essi, perchè coi mezzi rinuncia anche al fine. Ora, rinuncia a quelli il sovrano che si riconosce sottoposto alle leggi civili e abbandona il potere del supremo giudizio, o di fare la guerra e la pace secondo la propria autorità, o di giudicare delle necessità dello stato, o di levare denaro e soldati quando e nelle misure che in coscienza ritiene necessarie, o di nominare ufficiali e ministri in guerra e in pace, o di fare esaminare quali dottrine siano conformi o contrarie alla difesa, alla pace e al bene del popolo (*Lev.* c. 30: pp. 258-59). Qui sono manifeste la correlazione tra i diritti e i poteri, e i doveri e la dipendenza dei primi dai secondi.

In certi casi l'Hobbes parla di cause che possono condurre al dissolvimento dello stato, ma non sempre afferma che il sovrano debba impedirne l'azione: però è conforme allo spirito del suo sistema l'ammettere che egli ha in ogni caso il dovere di operare per questo scopo e conseguentemente il diritto di essere investito dei poteri che sono necessari per esso fine. Una delle cause principali che inducono alla sedizione è la povertà, ossia la mancanza delle cose indispensabili alla

conservazione della vita. Sebbene nessuno ignori che bisogna procurarsi ricchezze col lavoro e conservarle con la parsimonia, tutti i poveri sogliono gettare sul governo del loro stato la colpa delle condizioni in cui si trovano come se le imposizioni pubbliche ne fossero la causa; del resto, per la falsa opinione che i singoli abbiano l'assoluta proprietà delle loro terre e dei loro beni, gli uomini in generale si lagnano di dovere dare denaro per le necessità statali, sopratutto quando si avvicina una guerra. Si dovrebbe comprendere invece che le imposte e i tributi sono semplicemente la mercede di coloro che vigilano in armi perchè un assalto nemico non impedisca l'esplicazione del lavoro dei singoli. Coloro che attribuiscono la loro povertà alle pubbliche imposizioni avrebbero uguale ragione di dire che si trovano in essa per il pagamento dei propri debiti (*De Cive* c. 12,9: pp. 292-93. Cfr. *Lev.* p. II, c. 29: pp. 255-56). Ora, sebbene la povertà sia dovuta alla colpa degli individui, può accadere talvolta che quelle lagnanze siano giuste perchè gli oneri pubblici non sono distribuiti ugualmente: infatti ciò che è un peso lieve per tutti diventa grave, o meglio intollerabile agli altri quando molti vi si sottraggono. Anzi gli uomini sopportano più a malincuore la disuguaglianza degli oneri che lo stesso aggravio. Per conseguenza, concerne la tranquillità pubblica e quindi il dovere dei sovrani il far sì che i pesi pubblici siano sopportati in modo uguale: a ciò sono obbligati dalla legge di natura, che prescrive che ciascuno sia equo nella ripartizione del diritto. L'uguaglianza di cui si tratta è quella non del denaro, ma dell'aggravio, ossia del rapporto tra gli oneri e i vantaggi. Infatti non tutti fruiscono nella stessa misura dei benefici della pace,

perchè alcuni acquistano una maggior copia di beni, altri una minore; inoltre, chi consuma più, chi meno, e i cittadini si debbono tassare in ragione del loro consumo, non delle loro ricchezze (*De Cive* c. 13, 10-11 : pp. 303-05; *Lev.* p. II, c. 30: pp. 266-67). Un'altra causa di sedizione è l'ambizione. Tutti gli uomini ricercano onori e distinzioni, ma specialmente coloro che meno sono premuti dalle necessità della vita, perchè, avendo tempo libero, talvolta discutono tra loro di ciò che riguarda lo stato, talvolta leggono libri di storici, di oratori, di politici e pensano perciò di possedere intelligenza e cultura sufficienti per amministrare le cose più importanti; e siccome non tutti possono partecipare agli uffici pubblici, i molti che ne restano esclusi, ritenendosi offesi, desiderano che le deliberazioni pubbliche abbiano cattivo successo, sia per invidia verso chi è stato loro preferito, sia per la speranza di superarlo: per conseguenza, bramano intensamente occasioni di innovazioni. La speranza del successo è pure una delle cause che inclinano alle sedizioni, e dipende da quattro condizioni: il numero, i mezzi di guerra, la fiducia reciproca e i comandanti: quando esse esistono, occorre soltanto, perchè uomini malcontenti della situazione presente si diano alla rivolta, che alcuno li ecciti e li spinga. Una facoltà necessaria per suscitare sedizioni è l'eloquenza sola, non unita alla saggezza. Anche molti fra coloro che sono bene disposti verso lo stato cooperano per la loro stoltezza a eccitare gli animi alla rivolta insegnando ai giovani dottrine che inducono ad essa; quelli poi che vogliono che tale disposizione si attui, si sforzano da prima di unire i malcontenti in una fazione e cospirazione e poi di dominarvi; e quando ne hanno raccolta una ab-

bastanza grande in cui primeggiano con l'eloquenza, l'eccitano a impadronirsi del potere. Se non esiste una fazione contraria, opprimono lo stato, ma nel maggior numero dei casi lo lacerano e fanno sorgere la guerra civile. Così la stoltezza e l'eloquenza cooperano a sovvertire lo stato (*De Cive* c. 12, 10-13: pp. 293-96. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 8, 11-15: pp. 175-78). Siccome l'ambizione spinge alla sedizione, i sovrani hanno il dovere di far sì, con la continua distribuzione di premi e di pene, che gli uomini comprendano che la via che conduce agli onori non è quella del disprezzo del governo presente, ma l'opposta. Essi dunque debbono favorire i cittadini ubbidienti e deprimere i faziosi quanto possono: altrimenti non è possibile che il potere pubblico e la tranquillità dei cittadini siano tutelati. Un dovere anche maggiore è lo scioglimento delle fazioni esistenti. Siccome queste risultano di moltitudini di cittadini uniti tra loro da patti reciproci o dal potere di qualcuno, senza il consenso di chi ha l'autorità sovrana, è chiaro che ciascuna di esse è come uno stato nello stato: del pari, il favore popolare, se è così grande da offrire la possibilità di raccogliere un esercito, implica una fazione, e lo stesso si deve dire delle ricchezze private, se sono eccessive, perchè tutto obbedisce al denaro. Ora, essendo la condizione reciproca degli stati quella della natura e della guerra, i principi che permettono l'esistenza di fazioni si comportano come se accogliessero un nemico tra le mura, ciò che è in contrasto con la salvezza dei sudditi e quindi anche con le leggi di natura (*De Cive* c. 13, 12-13: pp. 305-06). Il *Leviathan* ricorda anche altre malattie politiche che sono causa del dissolvimento dello stato. L'una consiste

nel fatto che i tesori di questo, abbandonando la via che dovrebbero seguire, si raccolgono in misura eccessiva nelle mani di uno o di pochi privati, per mezzo di monopoli o di appalti dei redditi pubblici. Un'altra malattia di uno stato è la eccessiva grandezza di una città che può fornire i soldati e i denari che occorrono per un grande esercito. (È chiaro che l'Hobbes, che in tutta questa parte tien d'occhio le condizioni offerte dal suo paese nei conflitti interni che lo dilaniavano, qui pensa a Londra). Lo stesso si deve dire per un grande numero di corporazioni che sono quasi tanti stati minori negli intestini di uno più grande, e si assomigliano a vermi nelle viscere di un uomo (*Lev.* p. II, c. 29: pp. 255-57). È manifesto che il sovrano ha il dovere, per ciò che dipende da lui, di impedire che agiscano queste cause di dissolvimento e ha il diritto di avere i poteri necessari per compierlo. In altri casi l'Hobbes parla soltanto dei doveri dei sovrani, affermando, ad esempio, che siccome molti uomini, per accidenti inevitabili, divengano inabili a mantenersi col loro lavoro, chi ha il potere supremo deve impedire che siano esposti all' incertezza della carità privata e provvedere ad essi con le leggi dello stato (*Lev.* p. II. c. 30: p. 267). Anche qui si deve ammettere un rapporto tra i doveri da una parte, i diritti e i poteri dall'altra; a maggior ragione ciò si deve fare (sebbene si parli soltanto dei primi) quando l'Hobbes sostiene che va contro al dovere del sovrano lasciare che il popolo resti nell' ignoranza o sia erroneamente informato dei fondamenti e delle ragioni di quei diritti essenziali che appartengono al potere supremo, perchè così gli uomini facilmente sono sedotti e tratti a opporgli resistenza quando

per il bene pubblico occorre che egli ne faccia uso (*Lev.* ivi: p. 259). È evidente che a questo dovere del sovrano sono correlativi il diritto e il potere di dare al popolo gli insegnamenti necessari: infatti, afferma l'Hobbes, le ragioni fondamentali di quei diritti debbono essere insegnate con cura e conformemente alla verità, perchè essi non si possono mantenere con alcuna legge civile o col terrore di punizioni legali, per il motivo che una legge civile che proibisce la ribellione (e tale è ogni resistenza ai diritti essenziali della sovranità) non è, al pari di ogni altra norma di questo genere, una obbligazione, se non in forza della prescrizione della natura che proibisce di violare la fede data. Ora, se gli uomini non conoscono questa obbligazione naturale, non possono nemmeno avere notizia di una legge qualunque che il sovrano faccia. Quanto alla punizione, essi la ritengono un atto di ostilità che cercheranno di evitare con atti pure ostili quando giudicheranno di avere la forza sufficente per farlo (*Lev.* ivi : p. 259). Occorre l'insegnamento, perchè « le opinioni si introducono negli animi degli uomini non comandando, ma insegnando; non col terrore delle pene, ma con la chiarezza dei ragionamenti » (*De Cive* c. 13, 9: p. 302 sg. Cfr. *Behemoth* p. II: *E. W.* VI, p. 242). Si dirà che anche se si ammette la verità dei principî di ragione stabiliti dall'Hobbes come fondamento della sua dottrina politica, la massa del popolo non è capace di comprenderli? Io sarei felice, egli risponde, se i sudditi ricchi e potenti di un regno o coloro che sono giudicati i più dotti, non fossero meno incapaci di essa; ma tutti sanno che gli ostacoli a questi insegnamenti derivano, più che dalle difficoltà dell'argomento, dall'interesse di coloro che

debbono riceverli. Ora è difficile che i potenti accettino qualche cosa che istituisce un potere che frena le loro passioni e i dotti accolgano ciò che mette in luce i loro errori e così scema la loro autorità; invece la massa del popolo, se non è contaminata dalla dipendenza dai primi o guastata dalle opinioni dei secondi, assomiglia a una carta bianca che si presta a ricevere tutto ciò che l'autorità pubblica voglia imprimervi. Come è possibile che intere nazioni possano essere portate ad assentire ai grandi misteri della religione cristiana, che superano la ragione, e che milioni di uomini possano venire indotti a credere in cose che sono contrarie ad essa, e che non si possa far sì che individui protetti dalla legge riescano col loro insegnamento e con la loro predicazione a fare accettare dottrine così conformi alla ragione che per apprenderle ogni persona non pregiudicata ha bisogno solamente di ascoltarle? In conclusione, non si può sostenere che l'insegnare al popolo a conoscere i diritti essenziali della sovranità (cioè le leggi naturali e fondamentali) includa alcuna difficoltà diversa da quella che derivi da una colpa dello stesso sovrano o di coloro cui ha affidato l'amministrazione dello stato: il fare in modo che i sudditi ricevano quell'insegnamento è quindi un suo dovere e inoltre un suo vantaggio e una sua sicurezza contro il pericolo che per una ribellione possa minacciare la sua persona (*Lev.* p. II, c. 30: pp. 260-61).

I principali insegnamenti che si debbono impartire sono i seguenti. Da prima bisogna far comprendere al popolo che non deve preferire alla propria le forme di governo che vede esistere nelle nazioni vicine, qualunque sia la prosperità di cui esse godono, nè desiderare di mutare la sua. Infatti l'imitazione degli ordinamenti po-

litici dei paesi prossimi dispone gli uomini a modificare i propri, perchè la natura umana è inclinata a desiderare novità; e quando essi vedono che quei loro vicini che hanno mutato la forma del proprio governo si sono arricchiti, è quasi impossibile che non approvino coloro che li eccitano a fare lo stesso. A parere dell'Hobbes, l'esempio dei Paesi Bassi ha portato molti inglesi a imitarli, supponendo che per arricchire fosse sufficiente mutare come essi avevano fatto la forma del loro governo. Ma questo è un errore, perchè la prosperità di cui gode un popolo che ha regime aristocratico o democratico non proviene dall'uno o dall'altro, ma soltanto dall'obbedienza e dalla concordia dei sudditi e quella che si ha in una monarchia non deriva dal fatto che uno solo ha il diritto di comandare, ma da quello che tutti gli obbediscono. Qualunque sia la forma di governo, quando sono distrutte l'obbedienza e la concordia del popolo, lo stato non soltanto cessa dal prosperare, ma anche si dissolve rapidamente (*Lev.* p. II, c. 29: pp. 251-52; c. 30: p. 261). Con queste parole l'Hobbes mostra che, pure preferendo agli altri ordinamenti politici quello monarchico, non accorda eccessivo valore alle forme di governo e si preoccupa principalmente del modo in cui funzionano. Si deve pure insegnare ai cittadini che non debbono ammirare a tal punto le virtù di un privato o di un'assemblea (salvo la sovrana) da prestare all'uno o all'altra un'obbedienza o un onore che si addice solamente a chi ha il supremo potere, o da lasciarsi dominare dal suo influsso; che, insomma, non debbono favorire contro il sovrano uomini popolari che spesso allontanano i sudditi dalla fedeltà che gli è dovuta. La popolarità di un cittadino potente è assai pericolosa, se lo stato non ha garanzie fortissime

della sua fedeltà, perchè gli altri sono indotti dalle lusinghe e dalla fama di un ambizioso a scostarsi dall'obbedienza che è dovuta alle leggi per seguire un uomo di cui non conoscono nè la virtù nè gli scopi. E questo pericolo è abitualmente più grave in una democrazia che in una monarchia, perchè un esercito è tanto forte e numeroso che è facile far credere che costituisca il popolo. Così Cesare, essendosi assicurato il favore dei soldati, fece insorgere il popolo contro il senato e diventò padrone dell'uno e dell'altro: questo procedimento degli uomini popolari e ambiziosi è una palese ribellione (*Lev.* p. II, c. 29: p. 256; c. 30: pp. 261-62). Per conseguenza, occorre che i cittadini comprendano quanto grave sia la colpa di chi sparla del sovrano o discute il suo potere o in qualche modo usa il suo nome con irriverenza, facendo sì che il popolo lo disprezzi e scemi la sua obbedienza verso di lui (*Lev.* p. II, c. 30: p. 262). Si debbono stabilire alcuni giorni in cui i cittadini si riuniscano per essere istruiti dei loro doveri e per ascoltare la lettura e l'esposizione delle leggi positive che li riguardano. Occorre anche che imparino a onorare i propri genitori, a fare la giustizia, cioè a evitare di commettere ingiustizia verso un altro, ossia a non privarlo con violenza o frode di quello che è suo in forza della sovrana autorità. I cittadini debbono quindi imparare a non usare violenza ad altri per vendetta privata, a non violarne l'onore coniugale, ad astenersi dal rapire con la forza o fraudolentemente i beni altrui. Infine, bisogna che apprendano che l'ingiustizia è costituita non soltanto dalle azioni ingiuste, ma anche dai disegni e dalle intenzioni di compierle, perchè risiede, non meno che nella irregolarità dell'atto, nella pravità del volere (*Lev.* ivi: pp. 262-64).

Ma il primo fondamento di questo insegnamento deve essere posto nelle università. Infatti, nella massima parte gli uomini non si formano con la meditazione personale le nozioni dei loro doveri, ma le ricevono principalmente dai predicatori in chiesa, e in parte da quei loro vicini e conoscenti che essi ritengono più colti di sè stessi in ciò che concerne le questioni di legge e di coscienza, perchè hanno la capacità di parlare in modo facile e plausibile. Ma queste persone, a loro volta, ricevono le loro conoscenze dalle università, dalle scuole giuridiche e dai libri che sono stati pubblicati da uomini insigni nelle une e nelle altre; è quindi evidente che l'istruzione del popolo dipende completamente dal giusto insegnamento che le università danno alla gioventù. Da quello che esse finora hanno impartito sono provenute, a parere dell'Hobbes, le false opinioni da lui ricordate, appunto perchè hanno sempre difeso dottrine avverse al potere sovrano dei re. Quindi, se alcuno vuole introdurre la dottrina sana, deve cominciare dalle università, in cui occorre gettare le basi delle teorie politiche vere: quando i giovani le avranno apprese, potranno poi istruire la plebe in privato e in pubblico. « Ritengo quindi che appartenga al dovere dei sovrani, fare scrivere gli elementi della vera teoria politica, e ordinare che si insegnino in tutte le università dello stato »: così il *De Cive*, che allude chiaramente alle dottrine sostenute dal suo autore[1] (*De Cive* c. 13, 9: p. 303;

[1] Delle Università e della loro azione nel passato si occupa particolarmente il *Behemoth*. Nel Medio-Evo, esso afferma, i Pontefici le fondarono perchè gli Scolastici, servendosi della teologia, giustificassero gli articoli di fede

Lev. p. II, c. 30: pp. 264-65. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 9, 8: pp. 183-84). Ma questo insegnamento dei fondamenti naturali degli ordinamenti politici e dei diritti dei sovrani non è sufficiente: occorre anche che l'autorità civile (ossia chi ha il supremo potere) stabilisca ciò che è utile o dannoso alla salvezza dello stato. Infatti nessun cittadino può privatamente determinare chi sia amico o nemico di questo, quando occorre fare guerra, trattative, pace, tregua; nessuno può dire quali individui, dottrine, opinioni, costumi, discorsi siano favorevoli o no alla salute comune (*De Cive* c. 17, 11: p. 387).

E ciò non basta ancora. L'Hobbes, come si è detto,

---

che ogni tanto il Papa comandasse di accettare; fra essi molti erano in contrasto coi diritti del potere civile e perciò tali scuole sostennero l'autorità pontificia contro e sopra quella dei re. Poi, quando gli uomini si furono stancati della insolenza dei sacerdoti, cominciarono a ricercare il senso delle Scritture nelle lingue dotte e in tal modo, studiando il greco e il latino, divennero famìliari coi principî di Aristotele e di Cicerone, sicchè, per l'amore della loro eloquenza, si affezionarono alla loro politica; e infine scoppiò la rivoluzione. D'altra parte, il clero, nelle Università ove dirigeva ogni cosa, e fuori di esse, credette, dopo la caduta del potere dei Pontefici, di doverne prendere il posto; e perciò era non favorevole, ma ostile al potere dei re. Nelle Università gli uomini sono forniti di argomenti in favore della libertà, presi agli scritti degli antichi oratori e storici, per disputare contro l'autorità dei sovrani. « Perciò io dispero di una pace duratura fra essi, finchè le Università qui non tendano e dirigano i loro studi a stabilirla, cioè a insegnare l'assoluta obbedienza alle leggi del re, e ai suoi pubblici editti sotto il gran sigillo d'Inghilterra ». Ivi e altrove, il nucleo della ribellione sono le Università; ma occorre non sopprimerle, bensì disciplinarle meglio (*E. W.* VI, pp. 186 sg.; 214 sg.; 218; 233 [citazione ivi]; 234; 236).

ritiene che non esista forse opinione, sia rispetto al culto divino che alla scienza umana, da cui non possano avere origine dissensi e infine guerre: occorre quindi determinare quale debba essere la sfera di attività dello stato nel campo che più propriamente appartiene alla scienza. Certamente non è necessario che lo stato dia un insegnamento scientifico positivo: basta invece che ne fissi i criteri fondamentali e intervenga per dirimere le controversie che possano sorgere. Tutte le arti e le scienze umane che si designano insieme col nome di filosofia, sono necessarie in parte per vivere, in parte per vivere bene, cioè felicemente; e siccome Cristo non ce le ha insegnate, bisogna, per apprenderle, usare il ragionamento, cioè occorre, dopo avere preso per punto di partenza le esperienze, collegare le conseguenze. Però i ragionamenti degli uomini ora sono corretti, ora errati e da ciò segue che le conclusioni che essi ricavano e che ritengono vere, talvolta sono tali, talvolta no; e siccome anche gli errori che riguardano gli argomenti filosofici in certi casi sono dannosi alla vita pubblica, dando occasione a gravi sedizioni e a ingiustizie, è necessario, in ogni caso di controversia che sia in conflitto col bene collettivo e con la pace generale, che alcuno vi ponga fine, determinando se un'inferenza sia stata ricavata bene o male, se cioè un ragionamento sia corretto o no. Ora Cristo su argomenti simili non ha dato alcuna norma, perchè non è venuto in questo mondo per insegnare logica; perciò per giudicare di tali questioni restano soltanto coloro che in ogni stato ne hanno avuto l'incarico dal sovrano, che li ha istituiti giudici di ciò. Ma per decidere del valore delle inferenze, occorre stabilire con esattezza le definizioni dei termini usati comunemente. Infatti

se sorge una controversia (cui, per le esigenze della pace pubblica e della distribuzione del diritto, deve venir posto fine) sul significato proprio di alcuno di essi, cioè sul modo di definirlo, è necessario che allo stato spetti l'ufficio di stabilire la definizione, decidendo così se alcuno abbia ragionato correttamente o no. Ad esempio, se una donna da alla luce un essere di forma diversa dalla solita, e la legge proibisce di uccidere un uomo, si tratta di sapere se il neonato sia un individuo umano o no; si chiede quindi che cosa sia un uomo, e di ciò dovrà decidere lo stato, senza occuparsi della definizione aristotelica: L'uomo è un animale ragionevole. Si è già parlato di ciò che riguarda il modo di definire i termini fondamentali della morale e del diritto. Quindi l'Hobbes può concludere in generale: « queste cose, cioè il *diritto*, la *politica*, e le *scienze naturali*, sono argomenti, su cui Cristo ha negato che riguardasse l'ufficio suo dare precetti o insegnare alcunchè, salvo questo solo, che in tutte le controversie su di essi i cittadini singoli obbedissero alle leggi e alle decisioni del loro stato» (*De Cive* c. 17, 12: pp. 387-89).

Capitolo XII.

Il potere sovrano e la religione.
Condizioni che liberano i sudditi dall'obbligo di fedeltà.

L'azione negativa e positiva del potere sovrano rispetto alle opinioni e ai pensieri dei sudditi non si ferma qui, perchè l'Hobbes vuole che si estenda anche alla direzione della vita religiosa. Non solamente egli considera illegittima la pretesa di certi individui di possedere un'ispirazione soprannaturale, ma nega anche che abbia diritto all'esistenza un'autorità ecclesiastica distinta e indipendente dal potere civile, rivestita dell'ufficio di guidare le coscienze, di determinare le credenze, di regolare il culto degli uomini; soprattutto combatte la Chiesa Romana, che afferma di costituire la suprema potestà spirituale. Lo studio di questi argomenti e della natura e degli uffici della legislazione religiosa, già trattato largamente nel *De Cive*, riceve un più ampio svolgimento nel *Leviathan*, e ciò prova quale importanza l'autore gli attribuisse. Occorre da prima richiamare alcuni concetti già esposti. Parlando della conoscenza che la ragione naturale ha dell'esistenza di Dio, in quanto applica il principio di causa-

lità, abbiamo visto che esistono leggi che Egli da agli uomini per mezzo delle tacite prescrizioni della retta ragione. In ciò consiste il regno naturale di Dio (*De Cive* c. 15, 4: pp. 333-34). Queste leggi risultano in parte di quelle naturali (o virtù morali), in parte delle sacre, che concernono gli onori che si debbono rendere a Dio e il culto divino (ivi, 8: p. 337). Si è già detto in quale senso l'Hobbes intenda quest'ultimo e come assegni allo stato l'ufficio di determinare gli atti e gli attributi che lo debbono costituire. Infatti i singoli costituendo la società hanno trasferito nel sovrano tutti i diritti che potevano trasferirgli; siccome ciò potevano fare anche rispetto a quello di decidere come si dovesse onorare Dio, glielo hanno ceduto. E dovevano farlo, perchè altrimenti ogni genere di opinioni assurde sulla natura divina e ogni sorta di cerimonie ridicole si presenterebbero contemporaneamente nello stesso stato e perciò ciascuno riterrebbe che tutti gli altri recassero offesa a Dio: per conseguenza, non si potrebbe dire rettamente che alcuno lo onorasse, perchè agisce così esclusivamente colui che fa quello che gli altri giudicano segno di onore (*De Cive* c. 15, 17: pp. 346-48). Ma Dio non ha promulgato agli uomini le sue leggi soltanto col verbo razionale di cui si è parlato, ma anche in altri due modi, col verbo sensibile, cioè con la rivelazione immediata che si suppone esser fatta per mezzo o di una voce soprannaturale o di una visione o di un sogno o di una divina ispirazione, o col verbo profetico, mediante la parola di un uomo che la Divinità raccomanda come degno di fede, compiendo veri miracoli con l'opera sua; colui della cui voce Essa si vale per significare ad altri la sua volontà è detto un profeta. A questo triplice verbo

corrispondono tre diversi modi in cui si dice che ascoltiamo Dio: col ragionamento giusto, col senso e colla fede. Ora, il verbo sensibile di Dio è stato udito da pochi; con la rivelazione Egli ha parlato soltanto individualmente e diversamente a diversi individui; le sue leggi non sono state così promulgate ad alcun popolo (*De Cive* ivi, 3: p. 333. Cfr. *Lev.* p. II, c. 31: p. 275). Il regno naturale di Dio, cioè quello in cui governa per mezzo delle prescrizioni della retta ragione, è universale, perchè la potenza divina si estende su tutti grazie alla natura razionale che è comune a tutti gli uomini. Il regno profetico, nel quale Dio domina mediante il verbo della profezia, è particolare, perchè Egli non ha dato leggi positive all'intero genere umano, ma solamente a un determinato popolo e a certi uomini che ha prescelto (ivi, 4: p. 333 sg. Cfr. *Lev.* ivi). La parola di Dio trasmessa dai Profeti è il principio fondamentale della politica cristiana (cioè della dottrina della natura e dei diritti di uno stato cristiano): però occupandoci di questo argomento non dobbiamo rinunciare nè ai sensi, nè all'esperienza, nè alla nostra ragione naturale, la quale è la voce indubitabile di Dio. « Sebbene vi siano molte cose nella parola di Dio che superano la Ragione; che cioè per mezzo della ragione naturale non si possono nè dimostrare, nè confutare; tuttavia non vi è nulla di contrario ad essa; ma quando sembra così, la colpa risiede o nella nostra inabile interpretazione, o nel Ragionamento errato. Perciò, quando qualche cosa che là è scritta è troppo difficile per la nostra indagine, noi siamo obbligati a sottoporre il nostro intelletto alle Parole; e non a sforzarci di scoprire per mezzo della Logica una verità filosofica in misteri tali che non sono comprensibili, nè cadono

sotto alcuna legge della scienza naturale » (*Lev.* p. III, c. 32: p. 286 sg.). Se Dio ha favellato a un uomo, deve avere parlato o immediatamente o per mezzo di un altro uomo, cui precedentemente aveva rivolto la parola in modo immediato. Coloro che si sono trovati nella prima condizione hanno potuto comprendere abbastanza come la cosa sia avvenuta, ma è difficile, se non impossibile, che altri possa rendersene conto. Infatti se alcuno pretende che Dio gli abbia parlato in modo soprannaturale e io ne dubito, non posso capire quale argomento possa addurre per costringermi a credergli. Se è il mio sovrano può obbligarmi a obbedire in modo tale, che io non dichiari con atti o con parole che non gli presto fede; però non mi può forzare a pensare in modo diverso da quello che mi persuade la mia ragione. Ma se alcuno che non ha la stessa autorità su di me pretende la stessa cosa, non vi è niente che possa costringermi alla fede o alla obbedienza. Infatti dire che Dio ha parlato a qualcuno nella Sacra Scrittura, significa che gli ha favellato non immediatamente, ma con la mediazione dei Profeti, degli Apostoli o della Chiesa, cioè come fa con gli altri cristiani. Dire che gli ha parlato in sogno significa solamente che egli ha sognato che Dio gli abbia favellato; e ciò non serve a ottenere la credenza di alcuno che sappia che nella massima parte i sogni sono naturali e possono provenire da pensieri precedenti. Dire che qualcuno ha avuto una visione o udito una voce, significa che ha sognato tra la veglia e il sonno, perchè gli uomini in questa condizione scambiano i loro sogni con visioni. Dire che alcuno parla grazie a un'ispirazione soprannaturale equivale ad affermare che prova un intenso desiderio di parlare o che ha una grande

opinione di sè stesso, di cui non può addurre alcuna ragione naturale e sufficiente. Quindi, sebbene l'Onnipotente possa per mezzo di sogni, visioni, voci o ispirazioni parlare a un uomo, non obbliga però alcuno a credere che abbia agito così con colui che ne avanza la pretesa, il quale, essendo un uomo, può errare e, ciò che importa di più, può ingannare. Come dunque è dato di riconoscere i profeti? Stando alle Sacre Scritture, vi sono due caratteri che, presi insieme, permettono di farlo: il compiere miracoli e il non insegnare alcuna religione diversa da quella stabilita da Dio; ma, preso separatamente, ciascuno di essi è una prova insufficiente di una rivelazione immediata. Adesso che i miracoli sono cessati, non possediamo alcun segno per riconoscere le pretese rivelazioni o ispirazioni di qualche individuo, nè abbiamo alcun obbligo di prestare ascolto ad alcuna dottrina, ad eccezione delle Sante Scritture. Col cessare dei miracoli, hanno fine i profeti ed esse li sostituiscono: da quei testi, grazie a un'interpretazione sapiente e dotta e a un ragionamento accurato, si possono dedurre facilmente tutti i precetti e le norme che occorrono per conoscere quali siano i nostri doveri verso Dio e gli uomini, senza l'aiuto dell'entusiasmo o della ispirazione soprannaturale (*Lev.* ivi: pp. 287-290). Ma quali libri si debbono ritenere parte della Sacra Scrittura? Come tali si intendono quelli che debbono essere il canone o la norma della vita cristiana; ossia (siccome tutte le norme di vita che gli uomini hanno in coscienza il dovere di osservare sono leggi), si tratta di sapere che cosa sia legge, insieme naturale e civile, in tutta la cristianità. Ma i soli legislatori nei loro domini sono i sovrani, e perciò sono canonici (ossia costituiscono leggi) esclusivamente quei libri che l'autorità sovrana ha stabilito essere tali.

È vero che Dio è il sovrano dei sovrani e che perciò quando parla a qualche suddito, deve essere obbedito, qualunque sia l'ordine opposto dato da una potestà terrena; ma la questione riguarda non il dovere di obbedirgli, ma ciò che ha detto e quando lo abbia detto, e i privati, che non hanno una rivelazione soprannaturale, possono conoscere queste cose esclusivamente per mezzo della ragione naturale, che li trae, per ottenere pace e giustizia, a sottostare all'autorità dei loro stati, cioè dei loro sovrani legittimi. In base a quest'obbligo, l'Hobbes riconosce che tra i libri del Vecchio Testamento hanno valore canonico solamente quelli che l'autorità della Chiesa d'Inghilterra ha prescritto di considerare tali: quanto a quelli del Nuovo, accordano ad essi il carattere della canonicità tutte le chiese e tutte le sette cristiane che lo concedono a qualche libro. Per determinare gli autori originari delle diverse opere che fanno parte della Sacra Scrittura, non è possibile ottenere una testimonianza sufficiente da qualche altra storia (la quale nelle questioni di fatto è l'unica prova) e non si può usare alcun argomento della ragione naturale, perchè essa serve solamente a convincere della verità delle conseguenze, non di quella del fatto. La luce che deve guidarci qui deve quindi provenire dalle stesse Sacre Scritture; e sebbene essa non indichi l'autore di ogni libro, non è inutile per arrecarci la conoscenza del tempo in cui ciascuno è stato redatto. In questo studio di critica biblica, che precede le ricerche compiute dallo Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*, l'Hobbes si scosta non poco dalle opinioni tradizionali. Ad esempio, secondo lui il Pentateuco non è l'opera di Mosè, ma di un'età posteriore; però, è l'autore di tutto ciò che

ivi si dice abbia composto, come il volume delle leggi ricordato nel *Deuteronomio*, che egli ordinò fosse scritto sulle pietre. Il *Libro di Giosuè* appartiene a un'epoca assai posteriore a questi, e quelli dei *Giudici*, di *Ruth*, di *Samuele* furono scritti molto dopo l'età degli uomini di cui portano il nome. I *Libri dei Re* e delle *Croniche* spettano all'epoca che segue l'esilio babilonese, e così pure quelli di *Esdra* e di *Nehemia*. In generale, gli scritti del Vecchio Testamento hanno avuto il riconoscimento della loro autorità non prima del tempo di Esdra che, diretto dallo Spirito Santo, li ha ritrovati dopo che si erano perduti. Quanto all'età in cui la Chiesa riconobbe carattere canonico ai libri del Testamento Nuovo, non si può con certezza risalire al di là dell'anno 364, in cui fu tenuto il concilio di Laodicea. Secondo l'Hobbes, però, non si deve dubitare della loro autenticità; infatti, appunto perchè dopo quel tempo i grandi dottori della Chiesa furono spinti dall'ambizione a pretendere di possedere la suprema autorità sui principi e sui popoli e a considerare pie le frodi che miravano a rendere gli uomini più obbedienti alla dottrina cristiana, si deve pensare che se avessero voluto falsificare i libri del Nuovo Testamento, li avrebbero resi più favorevoli di quello che sono al loro potere sui monarchi cristiani e sull'autorità civile.

Una questione fondamentale, che è stata oggetto di molte discussioni, è quella della sorgente dell'autorità della Sacra Scrittura: essa è stata formulata anche in questi termini: « Come sappiamo che è la parola di Dio? », oppure: « Perchè crediamo che lo sia? ». La difficoltà della questione dipende in gran parte dall'improprietà del linguaggio in cui è stata formulata, perchè tutti credono che il suo primo autore sia Dio;

perciò non di questo si discute. È chiaro poi che nessuno può conoscere che le Scritture sono la parola di Dio ad eccezione di coloro cui Egli le ha rivelate in modo soprannaturale, sicchè non si può parlare della nostra *conoscenza* di ciò. Infine, quando si parla della nostra fede, non si può dare una risposta sola, perchè le ragioni che inducono gli uomini a credere sono diversissime (*Lev.* p. III, c. 39: pp. 291-300). In un altro testo della stessa opera l'Hobbes aggiunge che il mezzo di cui abitualmente Dio si serve perchè gli uomini credano che la Scrittura è la sua parola risiede nell'insegnamento, cioè nell'ascoltare coloro che per legge sono scelti per essere i maestri loro, come i genitori nelle case e i pastori nelle chiese. Questo è poi confermato dall'esperienza, perchè nessuna causa si può indicare del fatto che negli stati cristiani tutti credano o almeno professino di credere che la Scrittura è la parola di Dio, mentre negli altri ben pochi lo fanno, salvo questa, che nei primi si è fino dall'infanzia insegnato ciò agli uomini e nei secondi si è dato loro un ammaestramento diverso (*Lev.* p. III, c. 43: p. 461). Insomma, la questione deve formularsi così: «Quale è l'autorità che da alle Scritture il carattere di leggi?» «Colui . . . al quale Dio non ha rivelato in modo soprannaturale, che esse sono sue, nè che quelli che le hanno pubblicate, erano inviati da lui, non è obbligato ad obbedire ad esse, se non dall'Autorità di colui, i cui Comandi hanno già forza di Leggi; cioè, se non dall'Autorità dello Stato, che risiede nel Sovrano, il quale esclusivamente ha il potere Legislativo. Inoltre, se non è l'Autorità Legislativa dello Stato, che da ad esse la forza di Leggi, vi deve essere qualche altra Autorità derivata da Dio, o privata, o pubblica: se pri-

vata, obbliga solamente colui, cui Dio si è compiaciuto di rivelare ciò in particolare. Perchè se ciascuno fosse obbligato a prendere per Legge di Dio, ciò che uomini particolari, pretendendo a un'Ispirazione o Rivelazione privata, gli volessero imporre (essendo tanto numerosi gli uomini, che per orgoglio, e ignoranza, prendono i loro propri Sogni, e stravaganti Fantasie, e Pazzie, per testimonianza dello Spirito di Dio; o che per ambizione, pretendono di avere tali Divine testimonianze, falsamente, e contro alla loro propria coscienza), sarebbe impossibile che alcuna Legge Divina fosse riconosciuta. Se pubblica, è l'Autorità dello *Stato* o della *Chiesa*. Ma la Chiesa, se è una persona, è la stessa cosa di uno Stato di Cristiani; chiamata uno *Stato*, perchè consiste di uomini uniti in una persona, il loro Sovrano; e una *Chiesa*, perchè consiste di uomini Cristiani, uniti in un Sovrano Cristiano. Ma se la Chiesa non è una persona, non ha autorità affatto; non può comandare, nè compie alcuna azione; nè è capace di avere alcun potere, o diritto ad alcuna cosa; nè ha alcuna Volontà, Ragione, o Voce; perchè tutte queste qualità sono personali. Ora se tutti i Cristiani non sono contenuti in uno Stato, non sono una persona; nè vi è una Chiesa Universale che ha alcuna autorità su di essi: e perciò le Scritture non sono fatte Leggi della Chiesa Universale: o se vi è un unico Stato, allora tutti i Monarchi, e Stati Cristiani sono persone private, e soggette ad essere giudicate, deposte, e punite da un Sovrano Universale di tutta la Cristianità. Cosicchè la questione dell'Autorità delle Scritture, è ridotta a questo: *Se i Re Cristiani, e le Assemblee Sovrane negli Stati Cristiani, sono assoluti nei loro propri Territori, immediatamente sotto Dio; o sottoposti a un*

Vicario di Cristo, costituito sulla Chiesa Universale; soggetti a essere giudicati, condannati, deposti, e mandati a morte, secondo che egli penserà ciò conveniente, o necessario per il bene comune». Chi ha il potere di dare a uno scritto forza di legge, ha anche quello di approvarne e disapprovarne l'interpretazione: perciò la soluzione della questione indicata implica quella della autorità cui spetta interpretare le Scritture (*Lev*. p. III, c. 33: pp. 300-302). Un'osservazione si deve aggiungere su questo punto. Per assumere valore di canone, le Sacre Scritture richiedono un interprete legittimo, la cui parola si debba ritenere il Verbo di Dio. Ora interpretare non significa tradurre il testo ebraico e greco dei libri sacri in latino, per gli uditori latini, in francese, pei francesi; non basta la conoscenza della lingua (specialmente se antica) di un'opera per poterla interpretare davvero, perchè occorre sapere molte altre cose. E non è interprete canonico della Scrittura ogni autore di commentari, perchè gli uomini possono errare, possono torcerle nel senso della loro ambizione o costringerle a servire i loro pregiudizi: quando poi non vi sono più i commentatori, occorre spiegare l'opera loro, e così si va all'infinito. Non c'è che una soluzione: l'interprete canonico dovrà essere alcuno che abbia legittimamente l'ufficio di porre un termine alle discussioni che sorgono nella spiegazione del Verbo Divino; che possegga un'autorità pari a quella di coloro che per primi raccomandarono le Sacre Scritture alla nostra fede come canone: la stessa persona deve essere l'interprete di queste e il supremo giudice di tutte le dottrine (*De Cive* c. 17, 17-18: pp. 393-94). L'autorità dell'interprete della Sacra Scrittura consiste in ciò che altri non abbia il diritto di opporsi alla sua decisione,

sicchè l'interpretazione di cui si tratta è identica al potere di porre un termine a tutte le controversie che debbano essere determinate per mezzo della Scrittura stessa. Lasciando questa autorità all'arbitrio dei singoli, si produrrebbero danni e assurdità, e questo soprattutto, che non solamente, contro il precetto di Cristo, si distruggerebbe ogni obbedienza civile, ma anche che, contro le leggi naturali, si dissolverebbero tutte le società e la pace umana. Se ciascuno si erigesse a giudice di ciò che piace o dispiace a Dio, i singoli non potrebbero obbedire ai principi prima di avere deciso se i loro ordini fossero conformi alle Scritture, sicchè o non obbedirebbero o obbedirebbero al proprio giudizio, cioè a sè stessi, non allo stato, e perciò l'obbedienza civile verrebbe distrutta. Inoltre, nascerebbero necessariamente controversie innumerevoli e indeterminabili, e da esse sorgerebbero poi fra gli uomini odio, offese e guerre, sicchè perirebbero completamente la società e la pace. L'interpretazione delle Scritture spetta quindi non ai singoli, ma alla Chiesa. Si potrà lasciare questo potere a una persona straniera? Bisogna ancora una volta ricordare che le azioni volontarie degli uomini seguono in modo necessario le loro opinioni sul bene e sul male, sui premi e sulle pene, sicchè necessariamente obbediscono a coloro che ritengono potere, ad arbitrio, decidere delle dottrine e degli atti che sono indispensabili per la salvezza, e perciò sottostanno ad essi in ogni cosa: in altri termini, in tal caso, sono sudditi di un principe straniero (*De Cive*, c. 17, 27: pp. 409-11). Anche qui si tratta di vedere se i sovrani cristiani dipendano o no dal Vicario di Cristo, capo della Chiesa Universale, se o no questa esista, e quindi anche se vi sia uno stato che includa tutti i cristiani.

Siccome l'Hobbes definisce la Chiesa *«una moltitudine di cittadini che professano la Religione Cristiana, uniti nella persona di un Sovrano; al cui comando debbono adunarsi, e senza la cui autorità non debbono adunarsi»* (*Lev.* p. III, c. 39: p. 362. Cfr. *De Cive* c. 17, 20: pp. 395-96), è chiaro che non vi è sulla terra una Chiesa Universale cui tutti i cristiani abbiano l'obbligo di obbedire, perchè non esiste un potere di cui tutti gli altri stati siano sudditi (*Lev.* ivi). Essendo molti gli stati cristiani, non si può ammettere che, presi tutti insieme, costituiscano una sola Chiesa, intesa come persona. Possono certamente diventarlo per mutuo consenso, ma soltanto come possono divenire così uno stato solo. Infatti occorre che si riuniscano in un tempo e in luogo determinati; ora le persone, i tempi e i luoghi delle adunanze sottostanno al diritto civile, e un cittadino o uno straniero non può legittimamente recarsi in alcuna località senza il consenso dello stato che di essa è il padrone, sicchè all'autorità di questo appartiene il potere di bandire le adunanze e il diritto di farsi obbedire dai cittadini. La Chiesa Universale è certamente un *Corpus mysticum* di cui Cristo è il capo, ma nello stesso modo in cui tutti gli uomini che riconoscono Dio come sovrano del mondo formano un solo regno e una sola città; essa non è una persona e non ha una sola azione o un solo giudizio. In passato la Chiesa Romana fu grandissima, ma non oltrepassò i confini dell'impero; e quando questo si divise, gli stati particolari che si costituirono furono altrettante Chiese, e il potere conservato su di loro dalla Romana si fondò solamente sull'autorità di esse che si accontentarono di ammettere i suoi dottori (*De Cive* c. 17, 22: pp. 397-98). Vi sono cristiani sottoposti a

diversi principi e stati, ma ciascuno è soggetto allo stato di cui è un membro e perciò non può esserlo ad alcuna altra persona. « Governo *Temporale* e *Spirituale*, sono soltanto due parole portate nel mondo, perchè gli uomini vedessero doppio, e prendessero equivoco rispetto al loro *Sovrano Legittimo*... Non vi è perciò in questa vita nè Governo, nè Stato, nè Religione, salvo quelli Temporali; nè insegnamento di alcuna dottrina, legittima per qualche Suddito, di cui chi governa insieme lo Stato, e la Religione, abbia proibito l'insegnamento. E quel Governante deve essere uno; altrimenti nella Società conseguiranno Fazioni, e la guerra Civile, fra la *Chiesa* e lo *Stato*; fra gli *Spiritualisti* e i *Temporalisti*; fra la *Spada della Giustizia* e lo *Scudo della Fede*; e (ciò che è più) nello stesso petto di ogni uomo Cristiano, fra il *Cristiano* e l'*Uomo*. I Dottori della Chiesa, sono chiamati Pastori; così pure lo sono i Sovrani Civili. Ma se i Pastori non sono subordinati l'uno all'altro, sicchè vi possa essere un Pastore sommo, agli uomini si insegneranno Dottrine contrarie, delle quali ambedue possono essere false, e una deve esserlo » (*Lev.* p. III, c. 39: pp. 362-63). Secondo le leggi di natura il sommo pastore è il sovrano civile, cui anche le Scritture hanno assegnato tale ufficio (ivi, p. 363; cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 7, 10-11: pp. 166-67). Infatti, rispetto al Vecchio Testamento, il regno di Dio sino alla servitù di Babilonia significava il suo dominio su un popolo particolare, sicchè i suoi rappresentanti univano il potere politico al religioso e la supremazia spirituale apparteneva al sovrano civile. Il regno di Dio fondato sul nuovo patto per opera di Gesù Cristo non è di questo mondo e non ha avuto ancora inizio; l'avrà nel giorno del giudizio universale. Il go-

verno con cui Cristo dirige i fedeli in questa vita non è propriamente un regno o un dominio, ma il diritto di insegnare; ossia Dio Padre non gli ha dato il potere di giudicare del mio e del tuo, nè quello coercitivo o legislativo, ma invece la potestà di predicare e di spiegare agli uomini che cosa dovessero fare per entrare nel regno dei Cieli (*De Cive* c. 16; c. 17, 5-6: pp. 351-71; 377-81; *Lev.* p. III, c. 35; c. 40; c. 41: pp. 314-20; 363-74; 374-81). Quindi dal sovrano dipendono il riconoscimento dell'autorità delle Scritture (e perciò anche, sebbene l'Hobbes non lo affermi, la distinzione tra la religione vera e la superstizione, perchè soltanto su di esse si può fondare la fede cristiana) e la loro interpretazione. Certamente, quando sorgono controversie su argomenti spirituali (cioè su questioni di fede la cui verità non può essere ricercata dalla ragione naturale), ossia quando sono in discussione i misteri della fede che superano l'intelligenza umana, il sovrano, in quanto cristiano, ha l'obbligo d'interpretare le Scritture per mezzo di ecclesiastici, ordinati legalmente. Ma è pur certo che in ogni chiesa cristiana, cioè in ogni stato cristiano, l'interpretazione di esse, cioè il diritto di porre un termine a ogni disputa, dipende e deriva dall'autorità del sovrano civile (perchè gli ecclesiastici le interpretano per un incarico ricevuto da lui), sicchè il giudizio delle cose spirituali e temporali appartiene ad esso (*De Cive* c. 17, 27-28: pp. 411-13). Del resto, definire che cosa sia spirituale, che cosa temporale è una ricerca che deve essere compiuta dalla ragione (perchè Cristo non ha fatto questa distinzione) e appartiene al diritto temporale, cioè al sovrano (ivi, 14: pp. 390-91).

Da ciò derivano importanti conseguenze riguardo

alla natura e agli uffici del potere ecclesiastico. Siccome il regno di Cristo non è di questo mondo, i suoi ministri, se non sono re, non possono esigere obbedienza in suo nome; perciò il potere ecclesiastico non è sovrano e coercitivo, ma è soltanto quello di proclamare il regno di Cristo, di persuadere gli uomini a sottomettersi ad esso e di insegnare a coloro che lo fanno come debbano agire per esservi accolti, quando esso verrà. I ministri del Vangelo sono i nostri maestri, non i nostri dominatori: Cristo non ha lasciato a loro in questo mondo alcuna autorità di comandare ad altri (*Lev.* p. III, c. 42 : pp. 385-87. Cfr. *De Cive* c. 17, 23 : pp. 398-99).

Prima di passare ad argomenti particolari, occorre vedere quale ufficio appartenga nella Chiesa ai sovrani che hanno abbracciato la fede cristiana. Prima di ogni cosa, si ricordi che in tutti gli stati il diritto di giudicare delle opinioni che sono favorevoli alla pace e che si debbono insegnare ai sudditi è collegato in modo inseparabile al potere civile del sovrano perchè, per la dipendenza più volte menzionata delle azioni degli uomini dalle loro opinioni sul bene e sul male che da esse riceveranno, coloro che riterranno che l'obbedienza a quella potestà sarà loro più dannosa del contrario, disobbediranno alle leggi e così sconvolgeranno lo stato, producendo la confusione e la guerra civile. Perciò in tutti gli stati pagani i sovrani erano chiamati pastori dei popoli, perchè soltanto grazie al permesso e alla autorità loro un suddito poteva legittimamente insegnare al popolo: non essendo stato tolto ad essi questo diritto quando si sono convertiti alla fede cristiana (perchè il Salvatore non ha mai ordinato che fossero privati del potere necessario per

conservare la pace fra i sudditi e per difenderli dai nemici esterni), i re cristiani sono sempre i pastori supremi del loro popolo ed hanno la potestà di ordinare i pastori che vogliono, di insegnare alla Chiesa, cioè al popolo, che a loro è affidata. Si dirà che il diritto di scegliere i pastori risiede nella Chiesa? Ma anche così appartiene al sovrano civile cristiano, perchè, in quanto è cristiano, permette di insegnare e, in quanto è sovrano, è il rappresentante della Chiesa sicchè da questa sono scelti i maestri che egli sceglie: quando un'assemblea di cristiani elegge il suo pastore in uno stato cristiano, chi fa l'elezione è il sovrano, perchè essa avviene grazie all'autorità sua, inquantochè ogni atto compiuto è suo; infatti, non è valido senza il suo consenso.[1] Siccome il sovrano civile è il supremo pastore e per l'autorità sua tutti gli altri sono fatti e hanno il potere di insegnare e di compiere i rimanenti loro uffici, è chiaro che da lui derivano il loro diritto di compiere queste funzioni e che sono solamente suoi ministri. Anche se si suppone che un re affidi nei suoi domini l'autorità di ordinare pastori a un altro principe, come alcuni sovrani cristiani la concedono al Papa, da ciò non segue che egli costituisca in tal modo un pastore sopra di sè, nè uno sommo sul suo popolo, perchè così si priverebbe del potere civile. Questo, infatti, dipendendo dall'opinione formata dai sudditi sui loro doveri verso di esso e dal timore di una punizione in un altro mondo, sarebbe sottoposto anche all'intelligenza e alla fedeltà di dottori che, non meno

---

1 Secondo il *De Cive* (c. 17, 24: pp. 399 sgg.) la Chiesa, cioè il sovrano, sceglie gli ecclesiastici, e i pastori li consacrano.

degli altri uomini, sono soggetti all'ambizione e all'ignoranza. Se uno straniero ha l'autorità di scegliere insegnanti, la riceve dal sovrano nei cui domini egli compie l'ufficio di maestro. I dottori cristiani sono i nostri maestri nel Cristianesimo, ma i re sono padri di famiglia e possono accogliere insegnanti pei loro sudditi grazie alla raccomandazione di uno straniero, ma non per il suo comando. Tutti i pastori, salvo il supremo, compiono il loro ufficio per l'autorità del sovrano civile, cioè *jure civili,* e solamente questi compie il suo di sommo pastore grazie a un'autorità ricevuta immediatamente da Dio, cioè *jure divino.* Ogni sovrano cristiano, essendo il pastore supremo dei suoi sudditi, ha l'autorità non soltanto di predicare, ma anche di compiere ogni sorta di funzioni pastorali: battezzare, amministrare il sacramento della cena del Signore, consacrare al servizio divino templi e pastori. Se non compie questi uffici, ciò avviene perchè quello maggiore (quale è il governo della Chiesa) dispensa dai minori.

È chiaro quindi che i sovrani cristiani hanno sui loro sudditi ogni potere che possa darsi a un uomo per dirigere le azioni esterne, sia nella vita politica che nella religiosa e che possono fare tutte le leggi che ritengono più opportune per il governo dei sudditi stessi e in quanto formano lo stato e in quanto costituiscono la Chiesa, perchè l'uno e l'altra risultano degli stessi uomini. Essi possono, se a loro piace, affidare in materie religiose il governo dei loro sudditi al Pontefice, ma allora questi sotto tale rispetto è loro subordinato ed esercita quell'ufficio nel dominio altrui *jure civili,* non *jure divino,* e perciò può esserne privato quando i sovrani lo ritengano necessario per il

bene dei soggetti. « Al sovrano civile spetta nominare i Giudici e gli Interpreti delle Scritture Canoniche; perchè egli le fa Leggi. Egli pure da forza alle Scomuniche . . . Insomma, egli ha il Supremo Potere in tutte le cause, sia Ecclesiastiche, che Civili, in quanto concernono azioni, e parole, perchè queste soltanto sono conosciute, e possono essere oggetto di accusa; e di ciò che non può esserlo, non vi è Giudice affatto, all'infuori di Dio, che conosce il cuore. E questi Diritti ineriscono a tutti i Sovrani, o Monarchi o Assemblee: perchè coloro che sono i Rappresentanti di un Popolo Cristiano, sono Rappresentanti della Chiesa: perchè una Chiesa, e uno Stato di Cristiani, sono la stessa cosa » (*Lev.* p. III, c. 42: pp. 421-28. Citazione p. 428).

Ciò posto, si vede chiaramente quale parte preminente debba avere il sovrano in alcuni uffici importantissimi del potere ecclesiastico. La potestà di legare e di sciogliere, ossia di rimettere e di ritenere i peccati, è stata senza dubbio concessa da Cristo ai pastori futuri, come agli Apostoli presenti. Ma se l'avesse affidata ai pastori singoli, cesserebbe completamente il timore dei principi e dei magistrati civili e insieme verrebbe distrutto ogni governo temporale, perchè nessuno sarebbe così pazzo da non obbedire a coloro che possono rimettere e ritenere i peccati piuttosto che ai re più potenti. Però bisogna distinguere due cose in questo potere, il giudizio o la condanna, che determina che un'azione è un peccato, e la remissione o la ritenzione di questo; il primo ufficio spetta all'interprete della legge, cioè al sommo giudice, il secondo (in cui consiste la potestà di legare e di sciogliere) ai pastori (*De Cive* c. 17, 25: pp. 401-05. Cfr. *Lev.* p. III, c. 42: pp. 392-94). Da ciò deriva in modo chiaro che la fun-

zione veramente essenziale è concessa al potere civile. L'atto di ritenere i peccati è stato chiamato dalla Chiesa *scomunica*, da S. Paolo *abbandono a Satana*. Sembra che la prima espressione, che in origine significava espulsione dalla Sinagoga, sia stata tolta alla legge Mosaica: i dissenzienti dalla Chiesa erano esclusi dalla comunione di essa e perciò si diceva che venivano abbandonati a Satana, perchè tutto ciò che era fuori della prima, era incluso nel regno del secondo. Quest'atto mirava allo scopo di ottenere che le persone temporaneamente private della grazia e dei privilegi spirituali della Chiesa si umiliassero per conseguire la salvezza. In materie temporali, la scomunica aveva l'effetto che chi ne era colpito non solamente era escluso da ogni assemblea o chiesa e dalla partecipazione ai misteri, ma era anche evitato da tutti i cristiani, come un uomo affetto da contagio. È quindi evidente, in primo luogo, che uno stato cristiano non può essere scomunicato; infatti coincide con la Chiesa e questa non può scomunicare sè stessa. Se la scomunica verrà da un'altra chiesa questa dovrà essere o universale o particolare. Ora la prima, non essendo persona, non può agire e quindi nemmeno scomunicare alcuno; e una chiesa particolare, scomunicandone un'altra, non fa nulla, perchè non può esservi scomunica ove non esiste un'assemblea comune. In secondo luogo, nessuno può scomunicare insieme tutti i cittadini di uno stato assoluto o interdire loro l'uso dei templi o il culto pubblico di Dio. In terzo luogo, non può essere scomunicato un principe che ha il potere sovrano. Infatti la dottrina di Cristo non consente che uno o più cittadini insieme diminuiscano in alcun modo il potere del sovrano, anche se è pagano: il singolo o i singoli uniti che si

arrogano qualche autorità su tutto lo stato sono rei di lesa maestà; ed è evidente che commettono questo delitto coloro che agiscono così verso il supremo magistrato, perchè in tal modo si attribuiscono autorità sullo stato stesso. Se poi il principe è cristiano, lo stato, la cui volontà è inclusa nella sua, è la Chiesa, la quale non può scomunicare alcuno se non per il volere del sovrano, e questi non può nè colpire sè stesso con la scomunica nè riceverla in modo legittimo dai suoi sudditi. Molto meno un principe può essere scomunicato da un altro, perchè ciò costituirebbe soltanto un affronto provocatore di guerra, non una scomunica. E non si può dire che i principi siano membri della Chiesa Universale che li possa colpire con tale atto, perchè essa non è una persona che sia capace di agire, di scomunicare, di assolvere, nè ha alcun reggitore grazie al cui comando possa radunarsi e deliberare. Infatti essere il rettore della Chiesa Universale e avere il potere di convocarla equivale all'essere il signore di tutti i cristiani del mondo, ciò che è concesso esclusivamente a Dio (*De Cive* c. 17, 26: pp. 406-09. Cfr. *Lev.* p. III, c. 42: pp. 394-97; *Elem. of Law* p. II, c. 7, 10: pp. 165 sgg.). La scomunica di un suddito cristiano che obbedisce alle leggi del suo sovrano, sia questi cristiano o pagano, non ha alcun effetto, perchè chi crede che Gesù è Cristo ha lo Spirito di Dio in sè;[1] Dio risiede in lui ed egli in Dio,[2] e perciò non può ricevere danno dalla scomunica degli uomini. Insomma, quando questa non ha l'assistenza del potere civile (come avviene quando è lanciata da un'autorità

[1] I *Giov.* c. 5, v. 1.
[2] I *Giov.* c. 4, v. 15.

straniera contro un principe o uno stato cristiano), non ha effetto, e perciò non deve incutere terrore. L'espressione *Fulmen Excommunicationis,* fulmine della scomunica, proviene dalla fantasia del primo vescovo di Roma che l'ha usata, il quale, pensando di essere il re dei re, come i pagani avevano innalzato Giove a sovrano degli dei, li ha imitati, attribuendosi il fulmine che avevano assegnato a questi; tale immaginazione si fonda su due errori, l'uno che il regno di Cristo sia di questo mondo, mentre il Salvatore ha detto espressamente il contrario, l'altro, che il pontefice sia il Vicario di Cristo rispetto non soltanto ai propri sudditi, ma anche a tutti i cristiani, quando ciò non ha alcun fondamento nella Scrittura (*Lev.* p. III, c. 42: pp. 398-99).

Pare così dimostrata in modo definitivo la tesi che in ogni stato cristiano, per la sua identità con la Chiesa, il sovrano è il capo dell'uno e dell'altra, sicchè il giudizio sulle questioni spirituali e temporali appartiene all'autorità civile (*De Cive* c. 17, 28: p. 413). Essa infatti da valore di legge alla Sacra Scrittura; per mezzo di sacerdoti che sceglie, è l'interprete di questa; distingue il temporale dallo spirituale; giudica di ciò che costituisce o non costituisce peccato; non deve temere la scomunica di un potere straniero nè per sè, nè per i propri sudditi. Pure una difficoltà si può presentare ancora, ed è quella che più frequentemente ha offerto pretesto alle sedizioni e alle guerre civili. È certo che si deve obbedire al sovrano sia nelle questioni temporali che nelle spirituali, ed è certo pure che si deve obbedire a Dio; come è possibile fare le due cose insieme quando sorge un contrasto tra i comandi del primo e le prescrizioni divine contenute nelle

Sacre Scritture? È indiscutibile che si deve obbedienza più a Dio che agli uomini; perciò, se il potere sovrano ordinasse di compiere azioni che dovessero condurre alla dannazione eterna, sarebbe pazzesco non preferire la morte naturale, temporale, all'altra. Ma la difficoltà consiste in ciò, che quando gli uomini ricevono ordini in nome di Dio, non sanno nei casi particolari se essi vengano veramente da Lui o se chi li prescrive non abusi del nome divino per suoi fini privati. Occorre quindi determinare quali cose siano assolutamente necessarie per la salvezza e distinguerle da quelle che non lo sono: così si saprà quando si debba, per obbedire a Dio, andare contro all'ordine dell'autorità temporale e affrontare la morte del corpo.

Secondo l'Hobbes, due soltanto sono le condizioni necessarie per conseguire la salvezza, cioè l'obbedienza e la fede. La prima qui designa non l'azione, ma la volontà e il desiderio di obbedire in futuro: talvolta è chiamata carità e amore, perchè questi implicano il volere di prestare obbedienza. Così Cristo ha fatto consistere l'esecuzione di tutta la legge nell'amore di Dio e del prossimo: infatti coloro che amano il primo non possono non volere obbedire alla legge divina, e quelli che amano il secondo, non possono volere disobbedire a quella morale. Talvolta l'obbedienza è detta giustizia perchè consiste nella volontà di dare a ciascuno il suo, ossia di obbedire alla legge; talora è denominata penitenza, perchè involge l'allontanamento dal peccato che si identifica col ritorno del volere all'obbedienza. Necessaria alla salvezza è quell'obbedienza che è la volontà di obbedire, cioè di agire secondo le leggi di Dio (ossia quelle di natura, o morali, che sono uguali per tutti: la prima di esse prescrive di non violare la fede

data, cioè di prestare obbedienza ai sovrani civili che sono stati istituiti con un patto) e secondo quelle civili ed ecclesiastiche, vale a dire secondo gli ordini di coloro che hanno il supremo potere nelle cose temporali e nelle spirituali che sono diversi nei vari stati e chiese (*De Cive* c. 18, 1-3: pp. 414-17; *Lev.* p. III, c. 43: pp. 457-59. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 6, 1-4: pp. 144-47). Occorre, per sapere che cosa sia quella cristiana, definire la fede in generale e distinguerla da altri atti dell'animo con cui abitualmente si confonde. L'oggetto suo è sempre una proposizione che si concede essere vera: siccome questa concessione può farsi per ragioni diverse, non si può in ogni caso parlare di fede. Se tali ragioni provengono dalla proposizione stessa (inquantochè ricordiamo il significato delle parole di cui risulta), il nostro assenso si chiama scienza; nel caso opposto, la riteniamo ora vera ora falsa, e abbiamo l'opinione. Quando le ragioni per cui assentiamo a qualche proposizione non derivano, come nei casi precedenti, da questa, ma dalla persona che la propone, inquantochè riteniamo che non sia ingannata e non voglia ingannarci, l'assenso si chiama fede. Questa differisce dall'opinione perchè non si fonda sulla nostra ragione, ma sulla stima che abbiamo di altri; differisce dalla scienza, perciò, che è proprio della seconda masticare lentamente una proposizione prima di ammetterla, della fede invece l'ingoiarla intera. Alla scienza è utile, anzi indispensabile, procedere per mezzo di definizioni che spieghino le parole di cui la proposizione che si esamina è costituita; ma ciò nuoce alla fede, perchè le cose che superano la comprensione umana e che sono presentate per essere credute, non diventano mai più evidenti con la spiegazione, bensì più oscure e più dif-

ficili da credere. A chi si sforza di dimostrare con la ragione i misteri della fede, accade ciò che avviene al malato che, prima di ingerire pillole salutari ma amare, vuole masticarle e perciò le rivomita subito, mentre ingoiandole ne avrebbe tratto la guarigione (*De Cive* c. 18, 4: pp. 417-20. Per l'ultimo punto cfr. *Lev.* p. 3, c. 32: p. 287). Ora, l'unico articolo di fede che la Scrittura ha reso assolutamente necessario per la salvezza è questo: *Gesù è il Cristo*. In altri termini, occorre soltanto credere nel Cristo, ossia, credere che Gesù è colui che secondo i vaticini di Mosè e dei Profeti doveva venire in questo mondo per instaurare il regno di Dio. Quest'unico articolo include la fede del Vecchio Testamento e il simbolo degli Apostoli. Ciò non esclude che anche gli altri articoli si possano dire necessari alla salvezza, che, per esempio, si debba credere che Dio è onnipotente, che è il creatore del mondo, che Gesù Cristo è risorto e tutti gli altri uomini risorgeranno dalla morte; ma questi e molti altri sono inclusi in quell'unico articolo fondamentale, da cui si possono dedurre con difficoltà maggiore o minore. Quindi, chi crede che Gesù è il Cristo, ritiene vero esplicitamente tutto ciò che vede derivare da questo articolo e implicitamente quanto ne proviene, sebbene non sia capace di discernere tali conseguenze (*De Cive* c. 18, 5; 6 e nota; 11: pp. 420-23; 427-28; *Lev.* p. III, c. 43: pp. 462-63; 467. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 6, 6: p. 148). Ciò posto, è evidente che in uno stato cristiano non può sorgere alcun conflitto tra gli ordini di Dio e quelli dello stato, cioè dei sovrani. Infatti, finchè essi dichiarano di essere cristiani, non possono ordinare ai sudditi di rinnegare o di ingiuriare Cristo, perchè allora professerebbero di non esserlo;

è quindi manifesto, come si è detto ripetutamente, che in uno stato cristiano i sudditi debbono obbedienza ai sovrani in tutte le cose, e spirituali e temporali, perchè l'unico caso in cui sarebbe legittimo ricusarla non si può presentare (*De Cive* c. 18, 13: p. 429; *Lev.* p. III, c. 43: pp. 469-70. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 6, 11: p. 157). Se anche un principe cristiano ricavasse dal principio fondamentale false conseguenze e ne ordinasse l'insegnamento, il suddito che prestasse fede al suo legittimo maestro si salverebbe ugualmente. E se gli fosse proibito dal sovrano di professare qualche opinione propria, non avrebbe alcun legittimo motivo di disobbedienza. «I Re Cristiani possono errare nel dedurre una Conseguenza, ma chi sarà Giudice? Sarà Giudice un privato, quando la questione riguarda la sua propria obbedienza? o sarà Giudice alcuno all'infuori di colui che è scelto a ciò dalla Chiesa, cioè, dal Sovrano Civile che la rappresenta? o se sarà Giudice il Papa, o un Apostolo, non può errare nel dedurre una conseguenza? . . . Perciò non vi può essere contraddizione fra le Leggi di Dio, e le Leggi di uno Stato Cristiano» (*Lev.* ivi: p. 470).

Se i sovrani non sono cristiani, i sudditi che lo sono debbono (ciò è fuori di discussione) obbedire loro incondizionatamente in tutte le cose temporali; nelle spirituali, cioè in quelle riguardanti il culto divino, occorre seguire qualche Chiesa di cristiani, perchè negli argomenti soprannaturali Dio parla solamente per mezzo di interpreti cristiani delle Sacre Scritture (*De Cive* c. 18, 13: p. 429 sg.). Nel caso di un possibile contrasto tra le prescrizioni divine e i comandi di un sovrano infedele, l'Hobbes non si esprime sempre nello stesso modo. Secondo il *De Cive*, anche quando non

gli si deve obbedienza, non bisogna resistergli, perchè ciò è in contrasto col patto civile. « Che cosa dunque si deve fare? Occorre andare a Cristo per mezzo del martirio » (« *Quid ergo agendum est? Eundum ad Christum per martyrium* »). « Se ad alcuno questo sembra un detto duro, è certissimo che egli non crede con tutto il cuore che *Gesù è il Cristo, il Figlio del Dio vivente* (infatti desidererebbe di essere dissolto, e di essere con Cristo); ma che vuole simulando la fede Cristiana eludere l'obbedienza patteggiata con lo stato » (*De Cive* ivi: p. 430). Pare che in tal modo l'Hobbes ammetta che il suddito cristiano abbia il dovere di professare la sua fede e di affrontare il martirio. Ma ciò non corrisponde alla tesi che solamente la sanzione dello stato distingue la religione dalla superstizione, sicchè, per quello che riguarda non la credenza interiore (che è inafferrabile), ma la sua professione esterna, il suddito è sempre obbligato a seguire le prescrizioni dell'autorità civile. Più in accordo con questa dottrina è il *Leviathan* il quale, dopo avere ricordato che la fede è interna e invisibile, è un dono di Dio che non può essere nè dato nè tolto da un uomo con promesse di ricompense o con minacce di torture, si vale di un testo biblico [1] per affermare che un cristiano che mantiene ferma nel cuore la credenza nel Cristo può con parole o con atti esterni professarne una diversa per obbedire al suo sovrano e alle leggi del suo paese (p. III, c. 42: pp. 387-88; c. 43: p. 470). Il *Leviathan* aggiunge che coloro i quali, pure non avendone l'obbligo, corrono pericolo perchè professano la loro fede, debbono aspettare la loro ricompensa in cielo e non la-

[1] II *Re*, c. 5, vv. 18-19.

gnarsi del loro sovrano legittimo, perchè chi non è lieto di avere una giusta occasione di martirio, non ha la fede di cui fa professione; del resto, quale re infedele sarà così irragionevole da porre a morte o da perseguitare un suddito disposto a obbedire alle sue leggi, perchè attende la seconda venuta di Cristo (ivi, c. 43: pp. 470-71)? Ma lo stesso libro osserva anche che se si ammette che alcuno debba soffrire la morte per la sua fede, bisogna poi autorizzare tutti gli uomini a disobbedire al loro sovrano per sostenere la loro religione, vera o falsa che sia. Anche rispetto all'articolo fondamentale, l'Hobbes ritiene che chi non è stato inviato a predicarlo, ma si è assunto questo ufficio spontaneamente, non è obbligato a soffrire la morte per tale causa, e non deve lagnarsi se non ha ottenuto la ricompensa che aspettava da coloro che mai lo avevano destinato all'opera. Nessuno può essere un martire salvo chi è inviato alla conversione degli infedeli (*Lev.* p. III, c. 42: pp. 388-90).

L'Hobbes però ammette che in alcuni casi i sudditi possano legittimamente rifiutare obbedienza agli ordini del sovrano. Ciò si verifica, ad esempio, quando alcuno riceve l'imposizione di rinunciare a quei diritti che non potevano essere trasferiti col patto che ha dato origine alla società e allo stato, perchè una tale cosa andrebbe contro i fini di questa istituzione, la quale è stata creata per garantire ai singoli la sicurezza e la pace e quindi, prima di tutto, la conservazione della vita. Perciò il suddito può ricusarsi di obbedire al sovrano se questi gli ordina di uccidersi, di ferirsi, di mutilarsi, di non resistere a coloro che lo assalgono, di privarsi del cibo, dell'aria, delle medicine, insomma di ciò che è indispensabile per vivere,

e se gli prescrive di accusare sè stesso. Un uomo può rifiutarsi di prestare servizio militare se offre alcuno che lo sostituisca sufficientemente. Inoltre, se molti uomini insieme hanno già ingiustamente opposto resistenza al potere sovrano o commesso qualche delitto capitale, per cui ciascuno attende la morte, hanno la libertà di unirsi, di assistersi, di difendersi reciprocamente, perchè così non fanno altro che tutelare la loro vita, ciò che è permesso sia al colpevole che all'innocente (*Lev.* p. II, c. 21: pp. 167-68). I sudditi sono sciolti dall'obbedienza verso il sovrano quando questi non trasferisce in altri il proprio potere, ma vi rinuncia o lo abbandona: allora ciascuno per diritto naturale può nuovamente provvedere ad arbitrio alla propria conservazione. Quando lo stato è caduto in potere dei nemici ed è impossibile resistere ad essi, si intende che chi prima aveva il potere sovrano l'abbia perduto; quando in una monarchia non v'è affatto un successore del principe, sicchè non si sa a chi si debba obbedire, i cittadini sono liberati da tutti i loro obblighi. In questi modi i cittadini ritornano alla libertà naturale e bestiale, cioè al diritto di tutti a tutto. Inoltre i singoli cittadini si possono liberare dalla loro soggezione al sovrano se per la sua volontà ne abbandonano il territorio: ciò può avvenire o perchè egli permette che si rechino altrove o perchè ordina che vadano in esilio (*De Cive* c. 7, 18: pp. 247-48. Cfr. *Elem. of Law* p. II, c. 2, 12-16: pp. 125-26). Su questo argomento si trattiene più a lungo il *Leviathan* che mette in rilievo che i sudditi debbono obbedire al sovrano soltanto finchè è capace di proteggerli (appunto perchè l'istituzione del suo potere è subordinata a questa condizione): il diritto che per natura gli uomini

hanno di tutelare sè stessi quando nessun altro può farlo, non può essere abbandonato. La sovranità è l'anima dello stato, sicchè quando ha lasciato il corpo, le membra non ricevono più da essa il loro movimento. Sebbene sia immortale nell'intenzione di coloro che la istituiscono, la sovranità è per la propria natura soggetta non soltanto alla morte violenta, causata da una guerra esterna, ma anche a quella naturale, prodotta dalla discordia interna, di cui sino dal suo inizio include molti germi, per l'ignoranza e le passioni degli uomini. Se un suddito è fatto prigioniero in guerra o se la sua persona o i suoi mezzi di vita sono in potere del nemico, ed egli ottiene la libertà del corpo alla condizione di assoggettarsi al vincitore, può accettarla, diventando suddito di esso, perchè non aveva altro mezzo per conservarsi; lo stesso può dirsi per chi si trova in uguali condizioni in paese straniero. I sudditi ritornano alla libertà naturale quando un monarca abbandona la sovranità per sè e per i suoi eredi o muore senza che esistano successori conosciuti. Il suddito bandito dal sovrano cessa di essergli soggetto per tutto il tempo del bando. Se un monarca, vinto in guerra, si assoggetta al vincitore, i sudditi sono sciolti dall'obbligo che precedentemente avevano di obbedirgli e l'hanno verso di questo. Se però è prigioniero o non ha il corpo libero, non si ritiene che abbia rinunciato al diritto di sovranità, e perciò i sudditi hanno il dovere di obbedire ai magistrati che ha stabilito precedentemente e che governano in suo nome (*Lev.* p. II, c. 21: pp. 170-71).

Però nella parte conclusiva del *Leviathan* (*A Review and Conclusion*) l'Hobbes modifica in modo notevole quest' ultima tesi. Infatti egli dichiara che chi ha

verso il sovrano precedente soltanto l'obbligo di un suddito qualunque, può sottomettersi al nemico quando le forze armate di questo hanno in loro potere i suoi mezzi di vita. Infatti non riceve più protezione dall'antico sovrano ma è protetto dal nemico grazie alla contribuzione che gli da, e siccome essa (pure essendo un aiuto per questo) è ovunque ritenuta legittima, perchè è inevitabile, non si può giudicare illegittima una sottomissione completa che non è altro che un'assistenza al nemico stesso. Inoltre, se si considera che coloro che si sottomettono al nemico assistono questo con una parte sola dei loro beni, mentre quelli che a ciò si rifiutano lo soccorrono con tutti i loro averi, non si ha ragione di chiamare la sottomissione un'assistenza, invece che un danno che gli si reca. Però chi, oltre all'obbligo generale del suddito, ha anche quello del soldato, non è libero di sottomettersi finchè l'antico sovrano può tenere il campo e dargli i mezzi di sussistenza, perchè non ha ragione di dire che gli mancano la protezione e ciò che occorre per vivere da milite. Col cessare di queste condizioni anche un soldato può cercare la sua protezione ovunque abbia la maggiore speranza di ottenerla e può legittimamente sottomettersi a un nuovo signore, obbligandosi così a essere un suo suddito fedele (*Lev.*: pp. 548-49).

Appunto per queste affermazioni i devoti degli Stuardi accusarono l'Hobbes di avere cercato di acquistare il favore del Cromwell giustificandone le azioni.[1] A ciò egli rispose in seguito che quando il *Leviathan* si pubblicava, nel 1650, il Cromwell non era altro che un generale agli ordini del Parlamento, ed aggiunse

---

1 *Vita carmine expressa* vv. 217-18: *O. L.* I, p. XCIII.

che lo scopo suo era stato quello di venire in aiuto a molti e fedeli servitori del re che, dopo di avere, o partecipando alla guerra o in altro modo, fatto i maggiori sforzi per difenderne il diritto e la persona, erano stati costretti ad accordarsi coi padroni del momento per salvare la propria vita e la propria fortuna (*Considerations upon the Reputation, Manners and Religion of Thomas Hobbes: E. W.* IV, pp. 420-21). In ogni modo, è certo che la tesi sostenuta alla fine del *Leviathan,* che quando il sovrano è prigioniero e perciò è incapace di assicurare ai sudditi pace e sicurezza, questi sono senz'altro sciolti dall'obbligo dell'obbedienza, è la più conforme alle premesse del sistema politico dell'Hobbes.

CONCLUSIONE

L'esame delle più antiche espressioni del pensiero dell'Hobbes a noi note mostra che egli, già prima di avere subito l'azione della nuova scienza esatta dei fenomeni fisici, era giunto a quelle due concezioni che costituiscono i punti di partenza e di arrivo della sua costruzione filosofica definitiva. Da una parte, egli accettava un' intuizione materialistico-meccanicistica del reale, dall'altra vedeva negli uomini esseri diretti essenzialmente dalla tendenza di auto-conservazione i quali però dal prevalere delle passioni sono portati a lottare fra loro, sicchè è necessario, perchè possano esistere la pace e la sicurezza di tutti, che sorgano il diritto e uno stato rivestito di potere assoluto. Prima di conoscere la nuova scienza del mondo fisico l'Hobbes pensava di fondare le sue dottrine politico-sociali sullo studio della natura umana e, in ultimo, su quello della realtà naturale in generale; la lettura delle opere del Galilei e del Descartes gli permise di determinare meglio le sue antiche concezioni e anche di modificarle e di correggerle in alcuni punti, ma in complesso egli rimase fedele alle intuizioni ontologiche che costitui-

scono i presupposti di tutto il suo sistema. Il carattere essenzialmente metafisico delle teorie dell'Hobbes appare chiaro appena si considera che egli mira, ben più che a determinare le leggi quantitative dei fenomeni naturali, a scoprire la natura dei movimenti, in cui a suo parere si risolvono tutti i processi che offre l'esperienza. Si può dire che così egli usa un procedimento complementare di quello adoperato da F. Bacone che, pure sostenendo una concezione essenzialmente meccanicistica, aveva cercato soprattutto di cogliere l'intima struttura degli esseri, sebbene, ricercando in che cosa consista oggettivamente il caldo (è l'unico esempio che egli esponga ampiamente nel suo studio delle forme), fosse giunto a determinati processi di movimento. In ogni modo, è certo che l'Hobbes in ogni momento della sua costruzione mostra di essere dominato da esigenze di pensiero essenzialmente razionali: infatti, esse determinano la sua intuizione ontologica e quindi implicano come conseguenze le sue dottrine gnoseologico-metodologiche, la sua interpretazione particolare della realtà, le sue concezioni dell'uomo, della società, dello stato; perciò è opportuno richiamare qui alcune tesi fondamentali del nostro autore per mettere bene in luce questo punto.

L'Hobbes è convinto che, sebbene l'uomo possa conoscere in modo immediato soltanto fenomeni, esiste però oggettivamente una realtà diversa da lui, ma questo realismo si fonda sui principî di sostanza e di causa, cioè su due esigenze razionali del pensiero, alle quali è attribuito valore incondizionato. La realtà sostanziale, sebbene dichiarata inconoscibile, ha però natura corporea, ossia possiede grandezza o estensione: infatti l'universo (che è il tutto) è un corpo e perciò

ogni sua parte, ossia ogni cosa reale, deve pure essere un corpo; ora è impossibile concepire un essere corporeo privo di estensione. E questo essere (cioè i corpi) non può nè nascere, nè perire, perchè chi ammettesse il contrario supporrebbe che qualche cosa possa nascere dal nulla o viceversa, mentre ciò è inconcepibile. Sono sempre necessità razionali (o presunte tali), che determinano la costruzione dell'Hobbes, ed è chiaro che esse, almeno in forma oscura, agiscono sul suo pensiero quando afferma essere evidente per sè che tutti i mutamenti, cioè tutto il divenire offerto dall'esperienza, oggettivamente consistono in processi di movimento. Infatti, il mondo corporeo è soggetto al cambiamento; ma questo non implica la genesi e la distruzione (che sono inintelligibili) soltanto se si riduce a una serie di movimenti che, considerata nella sua totalità, presenta qualche cosa di permanente e di immutabile, perchè esclusivamente un movimento può produrne un altro o esserne prodotto. L'esigenza che si esprime nella proposizione *ex nihilo nihil* determina così l'interpretazione meccanicistica del materialismo iniziale. Ciò posto, e ridotti i concetti di causa, di forza, di azione a quello di movimento, un'altra necessità logica impone all'Hobbes di affermare il più rigido e incondizionato determinismo, perchè, a suo parere, esso proviene dalla identità della causa integrale, della sufficiente e della necessaria. Se poi la realtà ha natura corporea, saranno corpi altresì gli spiriti finiti o no, e quindi anche Dio, cui la ragione naturale può giungere soltanto per mezzo del principio causale, che la porta a ricercare la causa prima ed eterna che ha creato tutte le cose dal nulla. Se tutti i mutamenti dell'unica realtà che vi sia, il corpo, con-

sistono in movimenti, i fantasmi che appaiono ai nostri sensi, cioè le percezioni sensibili, si riducono a movimenti che si svolgono entro il nostro organismo, causati dall'azione (cioè dal moto) delle sostanze corporee esterne. E siccome il movimento non può dissolversi nel nulla, tutte le forme della nostra conoscenza che non sono percezioni debbono provenire da queste; se esistesse un pensiero irriducibile all'esperienza sensibile, si dovrebbe ammettere non soltanto che alcuni movimenti svaniscono, ma anche che altri nascono dal nulla. Lo stesso empirismo hobbesiano (di cui del resto si può parlare soltanto a proposito della genesi della conoscenza) è quindi determinato da un'esigenza razionale del pensiero. E l'empirismo a sua volta implica la tesi nominalistica che nega l'esistenza di concetti universali e attribuisce universalità esclusivamente alle parole, cioè ai nomi che possono designare una pluralità di individui simili: infatti, se tutte le nostre conoscenze derivano dall'esperienza sensibile, è impossibile che alcune di esse siano universali, perchè ogni rappresentazione empirica ha carattere individuale. E siccome l'empirismo dell'Hobbes deriva da una esigenza razionale, da questa proviene anche il suo nominalismo.

Dal materialismo meccanicistico dell'Hobbes (e quindi, in ultimo, dalle necessità logiche che lo fondano) sono determinate altresì le sue dottrine logico-metodologiche, che del resto palesano immediatamente, in modo indiscutibile, le tendenze razionalistiche del suo pensiero. La filosofia o scienza è una conoscenza razionale dei fenomeni che ricerca verità universali, necessarie, eterne e immutabili; ma essa può raggiungere il suo scopo soltanto se parte da definizioni iniziali che

poi collega e sviluppa, formando procedimenti dimostrativi, perchè possiedono i caratteri richiesti dal conoscere scientifico (anzi, sono vere nel senso stretto della parola) esclusivamente le proposizioni che hanno un predicato equivalente in tutto o in parte al soggetto. Perciò la scienza, in quanto conoscenza razionale dei fenomeni, deve spiegare questi (ossia i corpi sensibili, costituiti dalle proprietà o accidenti che appaiono al senso) ricostruendoli per mezzo delle loro cause generatrici, cioè, in ultimo, di movimenti. Quando l'Hobbes afferma che ogni ragionamento consiste in processi di calcolo, cioè di addizione e di sottrazione (ossia essenzialmente di sintesi e di analisi astrattiva), intende di derivare la natura del procedimento metodologico da quella della realtà fisica studiata, perchè le proprietà di cui risultano i corpi fenomenici, che in sè non sono altro che movimenti, sono generate o distrutte da movimenti più generali che si compongono o dividono. Il punto di partenza della ricerca deve essere dato dalle definizioni del corpo o materia e dei suoi accidenti più universali in senso assoluto, la grandezza o estensione, e il movimento, che è la causa di tutti gli altri. Gli altri accidenti relativamente universali della materia sono determinazioni dell'estensione causate dai processi più generali di movimento; ma se per scoprire le prime e i secondi occorre usare l'analisi, appena questa li ha estratti dagli esseri particolari, la luce naturale della mente li riconosce e li accetta perchè sono *naturae nota,* evidenti per sè. Poi sinteticamente con quei processi generalissimi di movimento si ricostruiscono gli accidenti universali di cui si è parlato e così successivamente con moti sempre più determinati, si cerca di dar ragione di un numero ognora maggiore di

accidenti, in quanto si generano forme progressivamente più complesse di realtà. Ora, questo programma di ricerche implica la convinzione che la scienza deve cogliere e interpretare il reale, non limitarsi a costruire un vuoto tessuto di parole sottoposto esclusivamente al criterio della coerenza interiore: ciò mostra come deformi il pensiero dell'Hobbes l'opinione comune che gli attribuisce una concezione convenzionalista della scienza valendosi di affermazioni che, rettamente intese, significano soltanto, da una parte, che in senso stretto la verità appartiene non alle cose, ma ai rapporti dei nostri pensieri, dall'altra, che è arbitrario l'accordo fatto da più uomini per esprimere con certi vocaboli concezioni che riguardano la realtà. Su altri punti l'Hobbes oscilla: infatti talvolta viene ad ammettere che l'intelletto di tutti gli uomini possa sempre, guidato dall'evidenza naturale, formarsi idee che contengano i caratteri essenziali delle cose e così costruire definizioni che costituiscano il punto di partenza dei processi di dimostrazione, ma abitualmente, conformandosi alla sua concezione della scienza, sostiene che è necessario che questa parta da definizioni includenti la costruzione delle cose definite, compiuta per mezzo delle loro cause generatrici (processi di movimento). Inoltre, ritiene che la possibilità della dimostrazione, cioè della costruzione scientifica, dipenda dalla condizione che la genesi delle cose studiate risieda nel nostro arbitrio. In ogni caso però egli si allontana completamente dal convezionalismo che gli si attribuisce, perchè l'arbitrio che è richiesto per le costruzioni della scienza differisce *toto coelo* da quello che si incontra nella formazione del linguaggio. Soltanto ciò che possiamo costruire con la nostra mente

può essere conosciuto in modo integrale e perciò di esso solamente si può avere scienza: in tutti gli altri casi, cioè quando si ha da fare con realtà create non da noi, ma da Dio, e quindi indipendenti dall'arbitrio nostro, non si può superare la cerchia di una conoscenza che, partendo dagli effetti, cerca, per mezzo di un'analisi ben diversa da quella che conduce alla scoperta degli universali (perchè incapace di giungere a principî evidenti per sè), di arrivare alle cause che possono aver prodotto tali effetti; ma così si resta sempre entro i limiti delle ipotesi probabili. Da tutto questo risulta, da una parte, come sia profondamente razionalistica la dottrina metodologica dell'Hobbes che mette capo alla svalutazione della fisica e implica quella della filosofia civile, che vengono private del carattere che appartiene alle vere scienze, dall'altra, come essa sia impregnata di realismo e dipenda dai presupposti ontologici che stanno alla base del suo pensiero. La geometria (la scienza che più di tutte le altre corrisponde alle esigenze hobbesiane) considera gli effetti che può produrre un corpo esteso che si muove quando in esso si tiene conto soltanto del movimento; infatti gli enti geometrici sono generati dai moti di realtà corporee in cui si considerano esclusivamente tali processi. Solamente i corpi sono capaci di muoversi e perciò anche la geometria, secondo l'Hobbes, implica la concezione materialistica della realtà.[1]

---

1 L'Hobbes considera la geometria e la cinematica come costruibili ad arbitrio nostro e insieme come le scienze più generali della realtà, ma non si chiede come e perchè le costruzioni del puro pensiero siano capaci di penetrare nel reale e di rifletterne l'intima natura; in altri termini, gli sfugge il problema che riguarda i rapporti fra la teoria matematica e l'esperienza.

Esigenze razionalistiche determinano altresì la interpretazione che egli da della natura umana e le sue teorie politico-sociali. L'impulso fondamentale dell'uomo è identico a quello di tutti gli esseri viventi, la tendenza all'auto-conservazione, che è la prima sorgente del piacere, del dolore, delle passioni in generale, e che oggettivamente è quel movimento che dirige la vita dell'individuo; ma sotto l'analisi esso si risolve in processi elementari di conato che offrono insieme l'aspetto oggettivo di fenomeni meccanici e quello soggettivo, sebbene inconscio, di rappresentazioni e di appetiti. Se si ammette che i moti più elementari delle cose abbiano questa natura, appare più facile dar ragione della tendenza all'auto-conservazione, che è il fondamento dell'attività degli esseri viventi e che è evidentemente naturale, cioè quanto mai razionale, perchè ogni essere deve per necessità cercare di conservarsi. Essa però può essere vinta e soggiogata dalle passioni, le quali conducono a quella lotta di tutti contro tutti che costituisce lo stato della pura natura: infatti gli uomini, giudicando del bene presente secondo il senso, discordano tra loro e così sono trascinati a incessanti conflitti. Quando invece si tratta di dare un giudizio sul bene futuro, la ragione, che è uguale in tutti gli uomini, fa sì che essi si accordino, perchè li porta a volere la propria conservazione e la pace, che ne è la garanzia. La ragione che cerca così di far prevalere quella tendenza all'auto-conservazione che ha un'intima natura razionale, sebbene non si renda conto di sè stessa, suggerisce agli uomini le norme di condotta che debbono rendere possibile la convivenza pacifica, ossia detta le leggi naturali o, in complesso, la legge di natura, la quale è appunto un

precetto che da la stessa ragione, in quanto ordina a ciascuno di agire in modo tale da conservare la propria esistenza e da provvedere alla propria sicurezza. Questa norma deve chiamarsi anche legge morale, perchè prescrive i buoni costumi e le virtù morali, e legge divina, perchè Dio stesso ci ha dato la ragione per regolare le nostre azioni. Però i precetti in cui si determina la legge di natura non sono sufficienti per sè a garantire la pace, perchè quell'unica volontà razionale che porta tutti gli uomini a ricercare la propria conservazione e la pace è impotente di fronte alle passioni e agli interessi particolari che si ribellano alle sue norme. È quindi necessario che la volontà unica di tutti si realizzi in un' istituzione che, scevra dalle passioni che accecano i singoli, agisca soltanto per conseguire lo scopo che essi vorrebbero, ma non possono conseguire, occorre cioè che tale volontà s'attui nella persona civile dello stato, il quale sorge appunto quando ciascun individuo assume con ogni altro l'obbligo di non opporre resistenza all'uomo o all'assemblea cui si sottopone, a condizione che tutti gli altri si impegnino a fare la stessa cosa. In tal modo anzi nascono insieme la società civile e lo stato, perchè senza la sottomissione degli individui a un potere sovrano non può esistere nemmeno la prima; e l'una e l'altro poi, secondo l'Hobbes, sono il risultato necessario della tendenza più profonda e imperiosa della natura umana, tendenza che è già implicitamente razionale nella sua intima struttura, ma che soltanto grazie all'azione della ragione pienamente svolta e consapevole di sè stessa può conseguire il fine cui mira. È evidente sia che tale patto (che determina insieme la costituzione della società e l'assoggettamento dei

singoli a un potere sovrano) ha per l'Hobbes essenzialmente il valore di un presupposto razionale che è necessario ammettere se si vuol dar ragione della vita sociale e dello stato, sia che questo non è altro che la realizzazione concreta della ragione che è comune a tutti gli individui che lo costituiscono, la quale, in un certo senso, assai si avvicina, in quanto volontà razionale unica, alla *volonté générale* del Rousseau. Attribuendo un potere assoluto a colui o a coloro cui è stata affidata la sovranità, l'Hobbes vuole soltanto assegnarlo a chi incarna una razionalità che attua nella forma più alta quella degli individui, perchè è superiore alle passioni e agli interessi che li turbano e li accecano. Se l'Hobbes esige che lo stato, ossia chi in esso ha autorità sovrana, possieda indissolubilmente tutti i poteri e abbia tutti i diritti, mostra poi che gli uni e gli altri implicano e presuppongono dei doveri correlativi, che sono le determinazioni del dovere più alto del sovrano, la tutela della *salus publica*, che per lui è la *suprema lex* appunto per il motivo che la sovranità gli è stata conferita perchè questo fine venga raggiunto. E la salute pubblica non si esaurisce nella semplice conservazione della vita dei singoli; occorre che questa sia anche buona, cioè felice finchè è possibile, la qual cosa dipende principalmente dallo sviluppo della coltura intellettuale e morale dei cittadini e della società in generale e dal fiorire della civiltà. È naturale che uno stato che è l'espressione piena della razionalità umana miri al conseguimento di questi scopi; ma è chiaro che con queste sue dottrine l'Hobbes, pur senza rendersene conto, ritorna alla dottrina resa tradizionale da Aristotele, che considera normali gli stati che hanno per fine il bene dei cittadini, qualunque sia in essi la forma di governo.

Lo stato hobbesiano non può ammettere l'esistenza di alcuna autorità indipendente dalla sua, nemmeno di quella religiosa: il suo capo deve essere anche il capo della chiesa e possedere la suprema potestà ecclesiastica, altrimenti risorgeranno quelle guerre civili che si sono prodotte nella Cristianità soprattutto per i conflitti sorti tra il potere spirituale e il temporale. Con queste tesi l'Hobbes viene implicitamente ad affermare che non esiste un'autorità la quale possa pretendere, fondandosi sulla luce della rivelazione soprannaturale, di essere superiore alla ragione naturale. È ben vero che egli sostiene che occorre distinguere la sfera della ragione e della scienza da quella della fede e della religione ed esige che l'intelletto umano accetti senza discussioni le verità misteriose che Dio ha rivelato e che si raccolgono nella Sacra Scrittura, alla quale perciò bisogna sottoporsi incondizionatamente; ma quando deve trovare un fondamento alla autorità suprema di essa, lo ripone esclusivamente nel giudizio di chi possiede nello stato il potere sovrano. Solamente il tal modo l'Hobbes può dare alla fede cristiana, che poggia sulle Scritture, quel riconoscimento che permette di distinguerla dalla superstizione, perchè, per lui la religione differisce da quest'ultima per l'unico motivo che è riconosciuta pubblicamente, ossia dal capo dello stato. Non esiste quindi (ciò l'Hobbes non dice, ma risulta in modo necessario dalle sue premesse) una verità religiosa effettivamente superiore alle forze naturali della mente: la religione rivelata ha valore soltanto in quanto è accettata dal potere politico (che così riduce le altre credenze alla condizione di superstizione); ma siccome nello stato si concreta la ragione comune di tutti gli uomini, la suprema autorità che

anche in ciò gli è accordata significa l'esaltazione della razionalità naturale su quella luce soprannaturale della fede che verbalmente le è dichiarata superiore. L'Hobbes si rendeva conto chiaramente che a questi risultati si doveva giungere per necessità, svolgendo sino in fondo le sue dottrine e si guardava dal determinarli per prudenza e per timore? o conservava effettivamente fede nelle verità soprannaturali del Cristianesimo? Il modo in cui parla talvolta di Dio, che fa pensare al panteismo (che per lui equivale all'ateismo) e quello in cui, allontanandosi assai dalle credenze più profonde della coscienza cristiana, interpreta molti dogmi, farebbero preferire la prima alternativa.

In ogni modo, è indiscutibile che lo spirito animatore della filosofia hobbesiana è un razionalismo incondizionato, che scorge in tutte le forme di realtà l'espressione di una profonda razionalità: la natura fisica si riduce a un meccanismo fondato su determinazioni geometriche e la vita umana è diretta da un impulso intimamente razionale che, grazie al pensiero logico, acquista consapevolezza di sè e così si realizza in un potere statale che è la stessa retta ragione comune a tutti gli uomini concretata in una persona civile. Per conseguenza, occorre costruire sia la scienza della natura che quella civile esclusivamente per mezzo della ragione naturale umana[1] che appartiene a tutti gli

[1] «Philosophiam..... esse rationem humanam naturalem per omnes res creatas sedulo volitantem, et de earum ordine, causis et effectibus ea quae vera sunt renuntiantem. Mentis ergo tuae et totius mundi filia Philosophia in te ipso est; nondum fortasse figurata, sed genitori mundo qualis erat in principio informi similis» (*De Corp.*, Ad Lectorem: *O. L.* I, p. 9 n. n.).

uomini[1] perchè è innata in ciascuno,[2] almeno come potenzialità.[3] Si deve anche osservare che se l'Hobbes talvolta sostiene che la retta ragione è non una facoltà infallibile, ma un atto di ragionamento (*De Cive* c. 2, 1, nota: *O. L.* II, p. 169), negandole così il carattere di un potere intuitivo per ridurla a un procedimento discorsivo della mente, ammette poi implicitamente una conoscenza intuitiva quando accorda valore assoluto a certi principî (a quelli di sostanza e di causa, alla proposizione *ex nihilo nihil*, ad esempio) e inoltre allorchè afferma che la luce naturale fa riconoscere e accettare immediatamente, appena sono proferiti, i principî universalissimi[4] (*naturae nota*, evidenti per sè) cui giunge il ragionamento con l'analisi, e altresì nei testi in cui giunge a dichiarare che l'evidenza naturale, guidando l'intelletto degli uomini, fa sì che essi distinguano i caratteri essenziali delle cose e in tal modo se ne formino le stesse idee.[5] La stessa espressione *lumen naturale* che è usata qui (e che del resto è riferita anche alla ragione intesa come procedimento discorsivo: *De Corp.*, Ad Lectorem: *O. L.* I, p. 9 n. n.) avvicina direttamente l'Hobbes ai fondatori del pensiero moderno, F. Bacone e il Descartes, e mette in rilievo che tutti tendono al fine comune di

---

1 V. p. 246.

2 « Philosophia, id est *ratio naturalis*, in omni homine innata est » (*De Corp.* p. I, c. 1, 1 : *O. L.* p. I, c. 1, 1 : *O. L.* I, p. 1).

3 Infatti, secondo il *Leviathan* (p. I, c. 5: p. 37) la ragione da prima è innata nell'uomo soltanto potenzialmente e diventa suo possesso attuale quando esso acquista l'uso del linguaggio.

4 V. p. 122.

5 V. p. 139.

liberare il pensiero umano dalla subordinazione che gli aveva imposto il Medio Evo ai criteri supremi della luce soprannaturale della fede.

In tal modo essi riprendono e svolgono un motivo di pensiero che nell'età antica aveva trovato sviluppo particolarmente nello Stoicismo, il quale del resto batteva una via già segnata da Eraclito, che aveva identificato la sostanza prima delle cose, Dio e il λόγος (inteso come la ragione e la legge del mondo) e aveva parlato di un λόγος κοινός καὶ θεῖος[1] (comune a tutti gli uomini e divino). Nella stessa maniera gli Stoici, che facevano provenire tutte le cose da un'unica sostanza divina che è essenzialmente λόγος, sostenevano che quando l'universo si è formato, Dio è l'anima o la ragione del mondo, e che da essa provengono le anime umane che ne sono la più alta espressione. Per la dottrina stoica, che concepisce tutte le forme della vita psichica come manifestazioni di un'unica attività razionale che, svolgendosi progressivamente, culmina nel vero e proprio λόγος, anche gli aspetti inferiori di tale vita implicano, almeno potenzialmente, un certo grado di razionalità, sicchè gli Stoici, quando affermano che dal senso provengono tutti i processi conoscitivi superiori, vogliono dire che esso è già implicitamente pensiero e ragione. Perciò essi possono ammettere l'esistenza delle προλήψεις (anticipazioni, o nozioni comuni o naturali, che si formano spontaneamente nella stessa maniera in tutti gli uomini), le quali

---

1 V. il mio studio *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca sino a Platone*: estratto dalla Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, X (1919), p. 49 sgg.

sono il prodotto di un'attività giudicatrice propria della psiche razionale dell'uomo che, pur richiedendo per svilupparsi un eccitamento che deve essere dato dall'esperienza, in germe gli preesiste nell'anima. La sfera di queste nozioni comuni doveva includere tutti i principî fondamentali del sapere, sebbene gli Stoici (a quanto sembra) ricordassero principalmente quelle di contenuto estetico e soprattutto etico e religioso.[1] Essi volevano perciò che la condotta umana si conformasse alle prescrizioni della legge comune (νόμος ὁ κοινός) della retta ragione (ὀρθὸς λόγος) che percorre ogni cosa e che è identica a Giove.[2] La retta ragione dell'individuo (da cui provengono le norme etiche fondamentali) è soltanto una manifestazione di quella divina razionalità che è immanente all'universo di cui forma la legge suprema. Le dottrine stoiche, riprese e interpretate in senso spiccatamente innatistico da Cicerone, agirono fortemente sul pensiero dei giuristi romani dell'età imperiale (di cui si trovano le espressioni nel *Corpus Juris*), in quanto li indussero a fondare la vita etica e giuridica sul concetto del *jus naturale*, inteso come una legge naturale includente una somma di principî di giustizia e di ragione che possono essere conosciuti razionalmente dagli uomini e che costituiscono il criterio ideale della condotta degli individui e della giustizia delle istituzioni sociali.[3] Così per le concezioni monistiche dello Stoicismo il pensiero

---

1 V. il mio articolo *Sulla psicologia gnoseologica degli Stoici* in Athenaeum, N. S. III (1925), p. 260 sgg.

2 Diogene Laerzio, VII, 88.

3 V. R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West* (Edinburgh and London, 1903 sgg.) v. I, p. 74 sg.; v. II, p. 29.

retto e la legge naturale sono espressioni di quella razionalità immanente all'universo che costituisce lo stesso principio sostanziale da cui provengono tutte le cose. Assai affini alle dottrine essenziali dello Stoicismo sono, sotto questo rispetto, quelle della filosofia neo-platonica che, sebbene consideri il primo principio (l'Uno, il Bene) come inafferrabile al pensiero e ineffabile, lo dichiari superiore anche all'essere e lo collochi in una sfera che trascende la natura, però ammette sempre una intuizione profondamente immanentistica, in quanto ritiene che le cose che provengono da quel principio siano immanenti ad esso. Per conseguenza, sebbene Plotino neghi che si abbia il diritto di dire che l'Uno possegga pensiero, può sempre affermare che da esso irradia la luce (φῶς) intellettuale che illumina l'anima (*Enn.* VI, 7, 24). Per quanto il Neo-Platonismo veda in tutti gli esseri particolari una decadenza dal primo principio e ecciti le anime degli uomini a immergersi in esso dal quale effettivamente mai sono disgiunte, non nega che la luce intellettuale di cui partecipiamo sia la realtà che più gli si avvicina.

Invece l'apparire del Cristianesimo non solamente segna il passaggio dall'immanenza alla trascendenza, ma viene anche a subordinare la luce naturale della ragione a quella soprannaturale della fede. Già il Vangelo di S. Giovanni (I, 9), allorchè, per designare il *Logos*, il Verbo Divino, parla della «vera luce, che illumina ogni uomo» mette in rilievo con queste parole, che sono usate in senso eminentemente religioso, la necessità di credere nel Cristo per apprendere le supreme verità. E le stesse convinzioni persistono nel Medio Evo, sia rispetto alla conoscenza teoretica che alla vita etica e alle istituzioni politiche. Anche quando,

sotto l'influsso fortissimo del pensiero aristotelico, S. Tommaso propugna la tesi «gratia non tollit naturam, sed perficit et supplet defectum naturae» (*Summa Theol.* I^a, q. 1, a. 8: cfr. ivi q. 2, a. 2), la natura resta sempre subordinata alla grazia e quindi la ragione alla fede. L'Aquinate assegna alla ragione naturale una propria sfera di azione nella costruzione della filosofia, ma afferma che il pensiero razionale deve trovare i suoi limiti e i suoi criteri di verità nel dogma che si conosce per fede. E a ciò si deve aggiungere che in tutto il Medio Evo si considerano poggiate sulla rivelazione anche le dottrine riguardanti il mondo della natura che si trovano in qualche modo formulate nei testi sacri. Secondo S. Tommaso, la legge morale naturale è appresa dalla ragione, ma questa, combattuta dalla tendenza della sensualità al male e affievolita al punto da non sapere applicare sempre le prescrizioni della prima alle azioni particolari, cadrebbe in errore di apprezzamento e in colpe se non avesse per guida sicura la legge divina positiva, rivelata da Dio, la quale determina in modo infallibile ciò che si deve e ciò che non si deve fare. La stessa realizzazione del bene (etico) naturale è semplicemente una condizione per il conseguimento del vero fine dell'uomo, la beatitudine eterna. Questo fine, che è non naturale, ma soprannaturale, si può conoscere non con la ragione, ma con la fede e si può raggiungere soltanto grazie all'esecuzione della legge di carità contenuta nel Vangelo e all'esercizio delle virtù teologali, che non sono acquisite naturalmente, ma infuse dalla grazia divina; ma sia l'una cosa che l'altra poggia sulla fede che ne è il fondamento. Dalla natura stessa dell'essere umano proviene lo stato,

che è necessario non solamente perchè gli uomini possano vivere, ma anche affinchè siano capaci di conseguire il loro fine naturale che consiste nel vivere bene, cioè virtuosamente. Ma siccome esso è subordinato a quello soprannaturale, lo stato deve conformare la propria azione alle supreme esigenze della religione, rappresentata dalla Chiesa, che è l'unico giudice di ciò che favorisce o contrasta il conseguimento della suprema finalità. Ovunque quindi, anche nella filosofia tomistica (che pure si sforza di tutelare le legittime esigenze della natura), la luce naturale della ragione trova i suoi limiti nella autorità della fede. Gli stessi scrittori che, specialmente nell'età di Lodovico il Bavaro, si sforzano di garantire l'indipendenza del potere imperiale da quello ecclesiastico, fondando lo stato su un patto concluso fra gli uomini, non cercano di mostrare effettivamente come esso risulti da tendenze razionali proprie della natura umana.

Lo spirito del Rinascimento, dominato dall'esigenza di esaltare la natura contro la svalutazione dell'età precedente, si sforza di rendere la ragione naturale indipendente dalla fede e per conseguire questo scopo cerca di distinguere la sfera dell'una (ossia della scienza) da quella dell'altra (cioè della religione positiva e della teologia); ma in generale, anche quando pone questa distinzione, lavora per costruire, con le sole forze del pensiero, senza l'aiuto della rivelazione, una dottrina religiosa e un'etica fondate sulle tendenze della ragione umana.[1] Però sia in queste che nelle altre loro intui-

---

[1] Si deve osservare che il Rinascimento, sebbene diretto in larga misura da concezioni attinte al Neo-Platonismo, giunge però a una rivalutazione della natura antitetica allo

zioni i pensatori del Rinascimento (che del resto seguono vie diversissime) non riescono a evitare oscurità, incoerenze, anche contraddizioni, o almeno, mentre cercano di rivendicare i diritti della ragione naturale, non sanno mostrare che le loro conclusioni provengono legittimamente dalle esigenze necessarie di essa. T. Paracelso (e, sostanzialmente, anche B. Telesio) afferma che la ragione, e quindi la scienza e la filosofia che essa costruisce, ha per oggetto lo studio della natura, mentre appartiene alla fede l'apprensione delle supreme verità religiose ed etiche; e sebbene lo scrittore tedesco subisca fortemente influssi derivanti dal Neo-Platonismo e l'italiano dipenda in larga misura dallo

---

spirito animatore di questo, perchè, invece di considerare la realtà naturale come una decadenza dal primo principio, vede in essa soprattutto la sua manifestazione. In altri termini, il Rinascimento, accentuando l'aspetto immanentistico del Neo-Platonismo, divinizza la natura, da cui l'anima medioevale si era allontanata, ritenendola infinitamente inferiore alla sua causa trascendente. Appunto perciò il Rinascimento poteva collegare nelle sue costruzioni il Neo-Platonismo con lo Stoicismo; infatti, il primo, quale esso l'intendeva, non contrastava col secondo, che scorgeva ovunque l'espressione di un principio divino supremamente razionale. Effettivamente il Rinascimento si allontanava, oltrechè dal genuino Neo-Platonismo, anche dal vero Stoicismo, in quanto esaltava tutte le tendenze dell'uomo, comprese quelle che la dottrina stoica voleva domate e compresse dalla pura ragione. L'esaltazione compiuta dal Rinascimento di ciò che può chiamarsi la natura *naturale*, l'individualismo, spesso il sensismo e anche il sensualismo che ne derivano, si contrappongono recisamente alla concezione universalistica, razionalistica e moralistica della φῦσις propugnata dalla filosofia stoica. Però sia questa che la neo-platonica si avvicinano al pensiero del Rinascimento in quanto fondano il divino, il bene, il bello in una realtà che non ci trascende, ma è immanente a noi e a tutte le cose.

Stoicismo, nel complesso, riconoscendo che la rivelazione integra l'opera del pensiero razionale, si attengono ambedue alle convinzioni del dualismo tradizionale. Invece altri pensatori, come il Pomponazzi, il Cremonini, riprendono la teoria della doppia verità (sostenuta dagli averroisti latini del Medio Evo) per distinguere la conoscenza filosofica dalla rivelazione e dalla fede e affermano che possono essere vere per la prima proposizioni che le seconde respingono come false. La stessa tesi è sostenuta da G. Bruno, che così può ammettere che Dio, il quale ha natura trascendente per la luce soprannaturale della fede, è invece immanente alla natura in quanto è oggetto di conoscenza razionale. In tal modo egli espone un panteismo monistico (sul quale agisce sempre assai intensamente la tradizione neo-platonica) che implica l'affermazione di una religione naturale indipendente dalla rivelazione: l'uomo, con la sola luce della sua mente, trova Dio in sè stesso, nel più intimo dell'anima sua. Del pari il Nolano, mentre assegna alle Sacre Scritture e alla religione l'ufficio di essere la guida dell'attività morale dell'uomo, si vale esclusivamente delle forze della ragione per esporre le sue dottrine etiche (che del resto presentano gravi difficoltà a chi cerchi di connetterle in un sistema concettuale coerente). G. Bruno così si collega ai numerosi pensatori del Rinascimento (sui quali pure agisce, sebbene in diversa misura e in modi svariati, l'influsso neo-platonico) che mirano a derivare una religione e una morale naturali da principî innati alla ragione di tutti gli uomini. Questo movimento di pensiero trova poi la sua espressione più significativa in T. Campanella, che espone una metafisica pampsichista per la

quale tutti gli esseri, consapevolmente o no, tendono a conservarsi, provano amore per il proprio essere, ma anche più di sè stessi amano l'Essere assoluto e perfetto, Dio, che è interiore a loro, perchè è ovunque, entro, fuori, sopra e sotto le cose. In questo amore per Dio e nella tendenza verso di lui che ne deriva consiste la religione che è innata in tutte le creature, ma l'uomo, l'unico essere che possieda un'anima immortale e veramente razionale, non soltanto può con la ragione rivolgere le sue azioni al conseguimento della propria conservazione e così obbedire alla legge morale, ma anche rendersi conto dell'oggetto del suo amore più profondo e tendere ad esso consapevolmente per conservarsi eternamente in Dio: in tal modo la religione razionale e quella soprannaturale (che ne è l'integrazione) costituiscono lo svolgimento della condotta etica.[1] Il Campanella cerca infatti di giustificare il Cattolicismo come religione rivelata; però (anche senza discutere la sincerità delle sue affermazioni in proposito) si può notare che egli, come oscilla continuamente tra l'immanenza e la trascendenza, tra il monismo e il dualismo, così ondeggia nel modo di intendere la vita religiosa. La religione naturale come ritorno dell'anima al suo principio immanente, la religione naturale come movimento dell'anima stessa verso il suo Creatore che, pur essendole immanente, la trascende, la religione rivelata come integrazione della naturale: queste concezioni si giustappongono negli

---

[1] Per lo svolgimento delle concezioni riguardanti la morale e la religione naturali offerte dai pensatori del Rinascimento v. L. Blanchet, *Campanella* (Paris, 1920), pp. 331-480.

scritti del Campanella, anzi si urtano, senza che sia possibile conciliarle in una sintesi integrale. In ciò si ha un esempio caratteristico delle incoerenze e delle contraddizioni che intaccavano le costruzioni filosofiche del Rinascimento, le quali inoltre, mescolando elementi eterogenei, razionali e fantastici, e usando spesso piuttosto intuizioni (anche geniali) che rigorosi procedimenti dimostrativi, non appagavano il desiderio che era provato in modo sempre più intenso di conseguire una conoscenza sicura della realtà naturale. In generale, i pensatori del Rinascimento vedevano nella natura un'unità organica, vivente e animata, e quando cercavano di dar ragione dei fenomeni particolari conformemente a questa intuizione ilozoistica si valevano di un materiale empirico non saggiato criticamente, anzi attinto spesso alle credenze più fantastiche delle scienze occulte; l'esigenza di stabilire un metodo rigoroso della ricerca scientifica non era veramente sentita. Quando gli studiosi si ribellarono a queste arbitrarie costruzioni e tentarono di fondare una scienza sicura del mondo naturale, provarono tosto il bisogno di dar ragione della realtà fisica per mezzo di concetti direttori che per la loro stessa natura potessero corrispondere alle esigenze del pensiero razionale. La nuova scienza della natura ebbe così carattere geometrico-meccanico anche nella mente di F. Bacone che, sebbene provasse assai scarse simpatie per la matematica, era convinto che una concezione di tal genere era imposta al pensiero da quella invincibile necessità razionale che si esprime nella proposizione *ex nihilo nihil.* Galileo, sebbene non volesse costruire una metafisica, ma interpretare matematicamente i fenomeni fisici, allo scopo di acquistarne una conoscenza esatta, era però

convinto che per raggiungere lo scopo era necessario partire da una concezione meccanicistica, anzi atomistica, della realtà. Il Descartes, anche quando, nelle prime fasi del suo pensiero, non cerca ancora di garantire con un fondamento metafisico la oggettività della nuova scienza esatta della natura, si sforza sempre di mostrare che una conoscenza sicura ed evidente dei fenomeni fisici si può ottenere esclusivamente se questi si interpretano con concetti geometrico-meccanici (estensione, figura, movimento), e mira a legittimare gnoseologicamente la superiorità dell'interpretazione matematica dell'esperienza su ogni altra. E queste concezioni si accordano anche nel porre in rilievo la necessità di scoprire e di usare un procedimento metodologico rigoroso, capace di rendere impossibili i traviamenti e gli errori del passato. Il risultato di queste ricerche è la sostituzione dell'interpretazione meccanica della natura a quella ilozoistica del Rinascimento: lo stesso F. Bacone, che (collegandosi piuttosto allo Stoicismo che al Neo-Platonismo) vede ovunque nelle cose percezioni inconsapevoli e impulsi ciechi, sente il bisogno di identificare i concetti di *vis* e di *motus naturalis* degli elementi, cioè di fondere in un tutto solo il pampsichismo e il meccanicismo. Ma quest'ultimo si impone perchè appare l'unica concezione veramente razionale della realtà naturale: in altri termini, esso trionfa inquantochè è giudicato la sola teoria capace di appagare le esigenze del pensiero che cerca di spiegare i fenomeni della natura.

Però questo razionalismo immanente alla nuova filosofia e alla nuova scienza tende a limitare le esigenze presentate dal pensiero del Rinascimento e a richiedere l'autonomia e la sovranità della ragione soltanto entro

i confini della conoscenza teoretica, accettando come criterio supremo la parola della rivelazione e della fede in ciò che riguarda le credenze religiose e, in complesso, i concetti direttori della vita etica. Di fronte alle audacie del Rinascimento, questa può apparire una timidezza o anche un ritorno alle opinioni medioevali, ma una differenza essenziale consiste nel fatto che quei pensatori richiedevano che la conoscenza teoretica pura (soprattutto quando ha per oggetto il mondo fisico) fosse assolutamente indipendente dalla rivelazione e dalla teologia rivelata e non venisse più sottoposta ai criteri che, secondo le convinzioni dell'età precedente, erano fissati nei dogmi e nelle parole delle Scritture. Non soltanto la prudenza di fronte ai pericoli che potevano provenire dalle autorità ecclesiastiche sia cattoliche che riformate, ma anche il desiderio di garantire meglio tale autonomia li spingeva a distinguere con precisione la sfera della ragione da quella della fede, ad attribuire in larga misura alla seconda gli argomenti etici e religiosi, che non si prestavano ad essere interpretati con quei concetti geometrico-meccanici, che apparivano il modello più perfetto della razionalità. Su questi punti, gli iniziatori del pensiero moderno sono concordi. F. Bacone domanda che si distinguano con esattezza i domini della ragione e della fede, della scienza e della religione rivelata. Si dia alla fede ciò che le spetta, ma questo soltanto, e si impedisca che l'una penetri nel campo dell'altra. La luce naturale della ragione ha per oggetto la natura, l'uomo e anche Dio; ma la scienza che con essa si acquista della Divinità, la teologia naturale, ha un contenuto assai scarso e serve, quasi esclusivamente, a combattere l'ateismo. Per fondare la religione occorre valersi essenzialmente

della luce soprannaturale della fede; ossia la teologia sacra o rivelata deve attingere il suo contenuto alla rivelazione divina. A questa spetta anche l'ufficio di porre i fondamenti della morale, perchè la luce naturale può cogliere alcune nozioni etiche, ma non è sufficiente per far conoscere in modo esauriente i doveri della condotta. F. Bacone, pur richiedendo che l'etica, come scienza razionale, abbia una relativa autonomia, sostiene sempre che deve subordinarsi alla teologia (sebbene quando espone le sue teorie mostri di preoccuparsi soprattutto del conseguimento dei fini terreni della vita). Le stesse tendenze appaiono nelle opere di Galileo e del Descartes. Il primo vuole che lo studio della natura proceda liberamente, che per comprendere il mondo fisico la scienza si valga solamente delle esperienze sensibili e delle dimostrazioni necessarie del pensiero, senza ricorrere alla Sacra Scrittura, che mira a far conseguire l'eterna salvezza, non a insegnare dottrine scientifiche esatte. Sulla luce naturale fonda la scienza e la filosofia anche il Descartes, che ben si guarda dall'entrare nel campo della religione rivelata, ai cui dogmi si sottopone incondizionatamente anche quando, nelle ultime fasi della sua attività, assegna nelle sue ricerche metafisiche un certo posto alle speculazioni teologiche che possono compiersi con le forze naturali del pensiero. Negli ultimi anni il Descartes esprime la convinzione che la conoscenza razionale permetta di dare un fondamento sufficiente anche all'etica, ma su questi argomenti egli si limita a rapide indicazioni, non offre una teoria ampia ed organica. In complesso, quindi, i fondatori della nuova scienza e della nuova filosofia affidano alla rivelazione e alla

fede l'ufficio di dirigere la vita morale e religiosa degli uomini.[1]

Cercarono invece di far valere le esigenze della ragione (almeno, questo dichiararono) anche in tali sfere dell'attività umana pensatori che non appartenevano al movimento intellettuale di cui si è ora parlato; ma siccome non apparivano gli assertori della intuizione meccanicistica della natura, la quale si considerava la forma più genuina del nuovo razionalismo, e non potevano quindi fondare le loro dottrine sui concetti che offrivano alla mentalità di quell'epoca il maggior grado di certezza e di evidenza, non riuscirono, in generale, a farle ritenere giustificate sufficientemente e ad imporle. Del resto, anche per altri motivi quei pensatori, che pur erano destinati a esercitare in seguito un'azione notevole, dovevano suscitare opposizioni e contrasti. Herbert de Cherbury (che così riprendeva la dottrina delle κοιναὶ ἔννοιαι, attinta alla tradizione stoica che nel Rinascimento si era largamente diffusa, oltrechè tra i veri e propri filosofi, fra le persone colte in generale)[2] sosteneva che l'ultimo fondamento della conoscenza, della morale e della religione è costituito

---

[1] Per questa parte v. il mio volume *Il pensiero di F. Bacone.*

[2] Siccome lo Stoicismo, specialmente nelle forme che aveva assunto nelle sue ultime fasi, era diffusissimo nel Rinascimento, non appare giustificata l'opinione, che pure ha trovato sostenitori assai autorevoli, che stabilisce un rapporto di dipendenza fra le teorie di Herbert de Cherbury, specialmente quelle riguardanti la religione naturale, e la filosofia del Campanella: infatti, del pensiero neo-platonico, che ha tanta parte nelle dottrine di questi e in generale dei filosofi italiani del tempo suo, non appare traccia nello rittore inglese.

da principî innati o nozioni comuni, poggianti sull'istinto naturale concepito come l'atto dell'intelletto, e distinte dai caratteri della priorità, dell'indipendenza, dell'universalità, della certezza, della necessità, dell'immediatezza (o modo di formazione). L'istinto naturale si manifesta in tutti gli esseri, anche nei minerali e nei vegetali, in quanto li spinge in modo immediato, senza bisogno di alcun procedimento discorsivo di pensiero, ad agire in modo conforme alla conservazione di sè stessi e della loro specie, a ricercare il proprio bene. Così l'uomo, come essere razionale, mira per istinto naturale alla propria conservazione in quanto ricerca l'eterna beatitudine, che consegue unendosi a Dio; e a questo fine si subordinano tutte le nozioni comuni e le azioni che da esse vengono determinate. In tal modo Herbert de Cherbury poteva giustificare, di fronte alla religione positiva e alla morale che da essa dipende, una morale e una religione naturali, fondate sui principî che formano il possesso originario dello spirito umano. Però (come è stato notato)[1] egli si serviva più spesso del carattere psicologico della universalità di tali principî (il consenso universale, considerato il criterio più alto della verità) che di quelli propriamente logico-razionali e in generale non dava una vera e propria giustificazione di quelle nozioni perchè non mostrava che la mente umana non può non accoglierli; in ultimo la sua dottrina, che doveva in seguito contribuire allo sviluppo del deismo e in generale dell'illuminismo inglese, appare una specie di empirismo intuizionistico, poggiato sulle credenze co-

---

1 V. W. Sorley, *A History of English Philosophy* (Cambridge, 1920), p. 40.

muni degli uomini. Ugo Grozio, il quale pure riprendeva motivi stoici di pensiero, sosteneva che il diritto naturale *ex principiis homini internis profluit* (*De jure pacis et belli.* Prol. § 12) in quanto è un ordine della retta ragione e perciò esisterebbe anche se non vi fosse Dio o non si prendesse cura delle cose umane [1] (ivi, §§ 10-11); ma questa teoria, sebbene fecondissima per la sua azione storica, non giustificava sufficientemente le proprie affermazioni. Queste esaltazioni della ragione naturale, concepita come il fondamento della vita morale, giuridica, religiosa, affacciavano pretese che non giungevano a legittimare. Si ha da fare in questi casi con un razionalismo delle intenzioni, cui non corrisponde quello del procedimento adoperato; di più, nè Herbert de Cherbury nè Ugo Grozio collegano in alcun modo le loro concezioni all'interpretazione meccanicistica della natura.

I pensatori che abitualmente si chiamano i platonizzanti, o meglio i neo-platonizzanti di Cambridge, i quali riprendono le dottrine del Neo-Platonismo, soprattutto nelle espressioni che avevano avuto nei filosofi italiani del Rinascimento, esaltano continuamente la luce naturale della ragione (*la candela del Signore,* come di solito la denominano); ma se occorre riconoscere l'azione da loro esercitata, influendo sul pensiero religioso del Locke, sul deismo inglese, si deve fare notare che essi anche più degli scrittori ricordati precedentemente dovevano apparire lontani dal raziona-

---

[1] Non è questa una dottrina nuova, perchè, come ricorda O. GIERKE (*J. Althusius*[3] [Breslau, 1913], p. 74; nota 15, pp. 74-75), tesi simili erano state difese dai tardi Scolastici, specialmente da Gabriel Biel.

lismo della nuova scienza e della nuova filosofia. È vero che non è esatta l'opinione abitualmente accolta dagli storici che vede nelle dottrine dei Cambridgiani principalmente una reazione al meccanicismo cartesiano (che essi accusavano di tendere al materialismo) e anche più alla filosofia schiettamente materialista dell'Hobbes. Come recentemente si è messo in chiaro, i neo-platonizzanti di Cambridge erano spiriti essenzialmente religiosi che, per uscire dal conflitto che poneva gli uni contro gli altri gli Anglicani e i Puritani, si sforzavano di conquistare per mezzo della ragione una posizione superiore alle fazioni contrastanti; soprattutto si contrapponevano al Puritanismo che, imbevuto dello spirito animatore del Calvinismo, condannava come cause di errore, di colpa e di peccato le forze naturali dell'uomo, sia intellettuali che volitive, e affermava che non si può conoscere la verità senza una speciale ispirazione dello Spirito Santo che si rivela nelle Sacre Scritture e che per conseguenza solamente la lettura di queste permette di apprendere i supremi veri su cui poggia la religione.[1] Contro questa svalutazione delle attività umane i Cambridgiani affermano la natura razionale del Cristianesimo ed esaltano il potere della ragione che secondo loro è capace di cogliere i concetti e i principî più alti, sia speculativi che pratici (nozioni comuni, idee e verità innate) perchè li include già in sè, almeno potenzialmente. Ma per essi la ragione non è una pura attività naturale,

---

[1] V. S. P. Lamprecht, *Innate Ideas in the Cambridge Platonists* in The Philosophical Review, v. XXXV (1926), pp. 553-573. Cfr. F. J. Powicke, *The Cambridge Platonists* (London and Toronto, 1926), p. 27 sgg.

poichè ha un carattere quasi soprannaturale, è come il mezzo con cui Dio penetra nell'uomo e nella sua vita, è una divina rivelazione, la voce stessa della Divinità.[1] Perciò «l'apparente laicizzazione (*secularization*) della base della dottrina teologica [e, si deve aggiungere, etica] era controbilanciata dalla affermazione della natura semi-divina della voce della ragione».[2] La filosofia dei Cambridgiani, che ricorreva ben più all'affermazione del carattere intuitivo, della evidenza immediata e del valore assoluto di certi principî e nozioni che alla loro legittimazione razionale,[3] costituisce essenzialmente l'affermazione dell'autonomia della coscienza religiosa che si ribella alle imposizioni dell'autorità e della tradizione cui contrappone una luce interiore che l'illumina direttamente; ma in ciò appunto si manifesta lo spirito mistico che dirige quel movimento spirituale. I Cambridgiani davano a quella luce il nome di ragione; ma ciò non basta per imprimere carattere razionalistico alla loro dottrina, sebbene serva

---

[1] V. S. P. Lamprecht, *art. cit.* pp. 562-63.

[2] Ivi, p. 571.

[3] Il carattere intuitivo della ragione che apprende le *nozioni comuni* è soprattutto chiaro in chi, come J. Smith (l'autore che più fortemente risente l'azione della filosofia neo-platonica), vede la forma più alta della vita religiosa non in una scienza deduttiva della Divinità, ma in un senso o apprensione immediata di essa per cui l'uomo le si congiunge e vive in lei. Le nozioni comuni, poi, che vengono apprese intuitivamente (e fra esse hanno particolare importanza quelle etiche e religiose), servono di fondamento alla conoscenza discorsiva, e soprattutto alla morale e alla dottrina religiosa. H. More, sebbene cerchi di giustificare all'occasione alcune di esse, insiste fortemente sulla certezza che lo spirito ha in modo immediato della loro verità.

a spiegare l'azione da loro esercitata sull'intellettualismo deistico posteriore. Del resto, la divergenza che esiste fra le tendenze della filosofia dei Cambridgiani e quelle del nuovo razionalismo appare anche sia nei voli fantastici cui si abbandonano i più tardi rappresentanti della prima e soprattutto H. More (che accoglie con la maggior fiducia le più strane storie di apparizioni, di stregoneria . . . che si possono narrare), sia, e ancor più, nella posizione che prendono quando, opponendosi al meccanicismo cartesiano e al materialismo hobbesiano, ritornano, per dar ragione dei fenomeni naturali, all'ilozoismo teleologico del Rinascimento. In tal modo essi seguono in senso inverso la via battuta da F. Bacone che, pure accettando i principî fondamentali del pampsichismo difesi dalla filosofia della natura del Rinascimento, aveva però, identificando i concetti di forza primitiva, di appetito, di movimento naturale degli elementi delle cose, aperto la via alla interpretazione meccanicistica del mondo fisico, fondata su esigenze profonde del pensiero razionale: invece i Cambridgiani scorgono in essa essenzialmente una dottrina che si deve combattere, perchè pericolosa per le aspirazioni della coscienza etica e religiosa. Da tutto ciò risulta che non è lecito vedere nei teologi di Cambridge pensatori che hanno applicato alla morale e alla religione i concetti direttori del razionalismo moderno.

Del resto, rispetto a tali problemi, ad eccezione dello Spinoza, anche i pensatori del continente che si possono considerare i continuatori dell'indirizzo iniziato dal Descartes, seguono, in complesso, l'esempio dato da lui; infatti, il Malebranche e il Leibniz, che pure danno un largo sviluppo alle dottrine della teologia razionale, distinguono con cura la luce della ra-

gione da quella della fede, il regno della natura da quello della grazia e ben si guardano dal contestare valore alle verità rivelate. Anzi nel Malebranche, che collega il cartesianismo all'agostinismo, le preoccupazioni religiose prevalgono sulle propriamente filosofiche. Il Leibniz affaccia l'esigenza di una morale puramente razionale, ma poco si occupa di tali ricerche, sicchè in questo campo il suo pensiero non esercita un'azione notevole. In complesso, quindi, l'Hobbes trova soltanto nello Spinoza (che lo segue) un compagno nel suo sforzo di applicare nel modo più rigoroso, senza alcuna riserva, alla interpretazione della vita etico-religiosa i concetti che in generale si usavano solamente entro i limiti della conoscenza teoretica. Quei due pensatori si avvicinano altresì nel loro monismo; però non è esatto affermare che anche le dottrine hobbesiane costituiscano una reazione al dualismo cartesiano, perchè quando il loro autore comincia a lottare contro di questo, ha già fissata nella mente una concezione monistica del reale; in caso, si potrebbe dire che all' inizio delle sue meditazioni egli si contrappone alla filosofia dualistica di F. Bacone. Del resto anche nello Spinoza l'orientazione monistico — panteistica appare determinata originariamente piuttosto da un' intuizione mistica che dalla rielaborazione delle teorie cartesiane dalle quali però, nell' ulteriore sviluppo del suo pensiero, egli accoglie gli elementi che gli appaiono adattarsi alla ricostruzione concettuale del suo monismo; sopratutto poi prende al Descartes il rigoroso metodo matematico che adopera per giustificare la sua concezione filosofica. Questo mostra che mentre lo Spinoza è portato al monismo principalmente dalle esigenze etico-religiose del suo misticismo, che sin dall' inizio vede

nell'amore intellettuale di Dio, concepito come l'intima essenza di tutti gli esseri, e quindi anche del nostro, il vero fine della vita, perchè in esso amore pone la nostra vera salute, la nostra beatitudine, l'Hobbes è tratto alla sua concezione monistica da motivi puramente razionali di pensiero: egli quindi, anche in maggior grado dell'autore dell'*Ethica*, può considerarsi l'espressione più schietta del nuovo razionalismo. L'Hobbes costruisce la sua metafisica materialista e meccanicista su basi razionali, e quando entra in relazione con la scienza esatta della natura cerca di appropriarsene i procedimenti metodologici essenziali; egli interpreta tutta la realtà coi concetti direttori del suo meccanicismo perchè ritiene che ciò sia imposto dalle più imperiose esigenze del pensiero.

Però questa concezione che si propone di conformarsi nel modo più incondizionato alle richieste della ragione suscita difficoltà e include contraddizioni che ne intaccano le basi, sicchè la costruzione hobbesiana appare destinata a crollare sotto i colpi della critica.[1] Questo sistema implica due convinzioni: da una parte, esso suppone che l'universo abbia una struttura razionale che spetta al pensiero riconoscere; la razionalità della natura fisica viene poi a svolgersi nella tendenza fondamentale che porta tutti gli esseri viventi a cercare la propria conservazione, tendenza che nell'uomo, per mezzo della vera e propria ragione, che appartiene a lui esclusivamente, acquista consapevo-

---

[1] Si trascurano qui le obbiezioni che non riguardano i concetti fondamentali della filosofia dell'Hobbes, sebbene, specialmente in ciò che riguarda le teorie etico-politiche, ne susciti non poche e non lievi.

lezza di sè e del fine cui mira. D'altra parte, questo sistema ammette che in ogni uomo esista, almeno potenzialmente, la luce naturale della ragione, la quale deve, superando la cerchia delle parvenze sensibili, rendersi conto dell'intima struttura del reale e costruire la scienza. Queste due convinzioni si implicano a vicenda; infatti si comprende facilmente sia perchè un universo essenzialmente razionale possa essere l'oggetto di una scienza costruita dal pensiero, illuminato dalla luce della ragione, sia perchè questa possa appartenere a un essere, l'uomo, che fa parte di quell'universo. In ultimo, si tratta di credenze che richiamano quelle dell'antico Stoicismo, che però collocava la razionalità dell'universo non nella struttura geometrico-meccanica delle cose, ma nel loro ordinamento teleologico. Non domandiamo all'Hobbes come mai, in un universo intimamente razionale, l'uomo, che è l'unico essere fornito della ragione, sia capace di errare perchè ha la capacità di abusare del linguaggio, come, anzi, il numero di coloro che ragionando correttamente riescono a costruire la scienza sia immensamente piccolo rispetto alla massa enorme degli individui che si avvolgono nelle assurdità e negli errori o non si sanno affatto servire dell'attività della ragione; non chiediamogli perchè le passioni giungano a traviare l'umanità a tal segno da rendere necessaria la costituzione del Leviathan, non ricerchiamo, insomma, perchè chi, come il nostro autore, parte dal presupposto della razionalità universale sia poi tanto convinto della ignoranza, della cecità, della stoltezza necessarie del genere umano: domande simili si potrebbero rivolgere anche agli stoici. Possiamo piuttosto richiederci se la tesi dell'intima razionalità del reale (che nel sistema

di questi ultimi non suscita difficoltà, perchè per loro l'universo proviene dalla sostanza divina che è λόγος) sia comprensibile in una dottrina che riduce il mondo a un puro sistema meccanico di masse in movimento e che, anche quando considera valido l'argomento che risale dalle creature a una causa prima, si rappresenta bensì Dio come il creatore di tutti gli esseri, ma lo dichiara inconcepibile e si guarda bene dal fondare la tesi della struttura razionale di questi con l'azione di una Mente produttrice supremamente saggia. In breve, una concezione rigidamente e puramente meccanicista non è capace di spiegare perchè l'universo sia costruito in tal modo da corrispondere alle esigenze del pensiero: anche se si concepiscono tutte le cose come masse estese e tutti gli accadimenti come movimenti, non si comprende perchè ovunque regnino ordine, regolarità, uniformità e meno che mai perchè la tendenza fondamentale degli esseri viventi debba consistere nell'impulso a conservare la propria esistenza. È ben vero che l'Hobbes, introducendo a un certo punto nel suo sistema elementi ilozoistici non accolti da prima, attribuisce ai movimenti, nelle loro forme elementari di conati, un aspetto soggettivo, sebbene non cosciente, di rappresentazione e di movimento insieme,[1] ma non si intende bene come simili processi, pur restando privi di consapevolezza, debbano possedere una natura così profondamente razionale da tendere al fine di auto-conservazione che la ragione, divenuta cosciente di sè, riconoscerà essere supremo; e non si vede neanche in qual maniera si possa passare da quella ten-

---

[1] V. p. 210 sg.

denza cieca all'esigenza di una vita buona, cioè felice, conseguibile soprattutto per mezzo della cultura. Se l'universo è un puro e semplice meccanismo, come è possibile (anche se si ammette che i movimenti iniziali degli esseri siano altresì impulsi inconsapevoli) derivare da un sistema di movimenti le creazioni superiori dello spirito umano? Sul semplice meccanismo (che non può dar ragione nemmeno della tendenza all'auto-conservazione e perciò di una vita dominata esclusivamente dall'egoismo) non è affatto possibile fondare il mondo dei valori specificamente umani; non è quindi lecito, se si resta entro i suoi limiti, affermare che la *salus publica,* cioè il fine per cui al sovrano è affidata la suprema potestà, implichi, oltre alla tutela della vita dei singoli, anche la loro felicità e che perciò lo stato debba, per conseguire il suo scopo, agire in modo tale da contribuire allo svolgimento della cultura intellettuale e morale.

Si è ricordato che la costruzione della scienza implica la credenza nella luce naturale della ragione, che appare così il presupposto iniziale di tutta la ricerca. Ora, se si svolgono sino in fondo le premesse del materialismo meccanicista dell'Hobbes si giunge per necessità al risultato che tutta la conoscenza deve essere derivata dalla percezione sensibile, identificata con un processo di movimento. Nello stesso modo e per gli stessi motivi il più antico rappresentante del materialismo meccanicista, l'Atomismo greco (essenzialmente razionalistico nella sua natura e nelle sue esigenze), il quale riduceva tutti i mutamenti delle cose al movimento spaziale,[1] mentre con Democrito contrap-

---

[1] Die Fragmente der Vorsokratiker v. H. Diels: 55 A, 38.

poneva alla conoscenza spuria del senso quella legittima del pensiero,[1] concepiva poi tutti i processi conoscitivi, sia percettivi che intellettuali, come movimenti degli atomi dell'anima prodotti dall'azione dei corpi esterni [2] e faceva provenire il pensiero dalla percezione sensibile. Per necessità il materialismo meccanicista, se ha un fondamento razionalistico, deve sempre giungere a una spiegazione empiristica della genesi della conoscenza che costituisce una insanabile contraddizione coi presupposti da cui esso muove: infatti, se tutto il contenuto del conoscere proviene dalla percezione, che è soggettiva e relativa, non è più possibile accordare valore assoluto a quel pensiero che, servendo di norma nella interpretazione del reale, conduce alla svalutazione delle impressioni sensibili. La fiducia che l'Hobbes accorda alla luce naturale della ragione non appare più meritata quando si ammette che geneticamente essa si riduce a un prodotto dell'esperienza di cui invece dovrebbe costituire il supremo criterio: in altri termini, le premesse razionalistiche del sistema hobbesiano conducono a conseguenze empiristiche che le contraddicono, sicchè le teorie scientifiche, etico-politiche, religiose, che poggiano su tali premesse, appaiono travolte nella loro rovina. E ciò non basta. La luce naturale della ragione implica un soggetto che pensa, ma l'io pensante che per il Descartes offre la prima certezza (effettivamente essa pure presuppone la fiducia nella validità di quella luce, quale capacità di distinguere il vero dal falso) e che, in ogni modo, è la condizione iniziale di ogni conoscenza, perchè la *lu-*

---

[1] Ivi, 55 B, 11.
[2] Ivi, 54 A, 30.

mière naturelle a sua volta lo presuppone, per il materialismo hobbesiano si riduce a un puro soggetto logico, perchè quello reale può essere esclusivamente un *quid* corporeo; ma se ciò fosse vero, come potrebbe avere consapevolezza di sè quale io pensante? Le percezioni sensibili, in quanto posseggono realtà, sono movimenti che si svolgono entro l'organismo e niente altro, sicchè, nella loro natura di fantasmi o parvenze, consistono in un semplice inganno del soggetto; ma se questo è davvero un ente corporeo, in qual modo può avere tali rappresentazioni e attribuire ad esse una oggettività che non esiste? [1] Anche se si ammette che la percezione cosciente risulti di elementi che sono insieme movimenti e rappresentazioni inconsapevoli non si elimina questa difficoltà, anzi la si aumenta, perchè non si comprende affatto nè come si debbano pensare processi di questo genere, nè come la loro unione sia capace di dare origine a immagini coscienti, nè, infine, *per chi* essi possano essere rappresentazioni. L'io pensante, che è implicato da ogni atto di coscienza (e anche di incoscienza, se si vuole ammettere che essa esista nella vita soggettiva), da una parte è inderivabile da un semplice sostrato corporeo, dall'altra è necessario perchè possa avere un senso quell'inganno che secondo l'Hobbes inerisce alle percezioni. A maggior ragione poi si deve dire che chi non parte da esso non ha il diritto di parlare di un pensiero razionale che si rende conto delle illusioni del senso: chi afferma che la realtà, che all'esperienza sensibile si presenta sotto l'aspetto di un continuo fluire qualitativo di cose che nascono e periscono, effettivamente è costituita da un sistema

---

[1] V. p. 47 sgg.

di masse estese che si muovono nello spazio, in cui non nasce e non perisce nè la grandezza spaziale, nè la somma totale dei movimenti, presuppone sempre, necessariamente, un soggetto pensante, almeno il suo proprio, che ha le parvenze ingannatrici di cui risulta il divenire sensibile e che, riconoscendone la natura fallace, costruisce, per dare appagamento alle esigenze della sua ragione, una concezione meccanicistica dell'universo. Ma se questa è intesa non nel senso del dualismo cartesiano, ma in quello del monismo materialista dell'Hobbes, occorre ridurre lo stesso soggetto pensante a un oggetto corporeo e così distruggere le premesse necessarie di tutta la costruzione. Questo appunto fa sempre l'Hobbes, il quale poi, allorchè crede di poter giustificare il proprio realismo coi principî di sostanza e di causa,[1] non riconosce che implicano un soggetto pensante al quale, a suo parere, si impongono come esigenze razionali necessarie. Insomma, si può dire che l'Hobbes, ritornando alle posizioni dell'Atomismo greco, parte dalla certezza di alcuni principî logici, senza chiedersi se, come ogni forma di conoscenza, non presuppongano un io che pensa, che fa di essi i criteri direttori della sua ricostruzione della realtà. Così egli non solamente mostra di non sapere comprendere il valore della rivoluzione compiuta dal Descartes ponendo all'inizio di ogni costruzione filosofica una ricerca gnoseologica poggiata sul riconoscimento del valore incomparabile del *cogito*, ma rimane anche inferiore a F. Bacone che aveva dato per base alla sua concezione meccanicistica della realtà la luce naturale innata alla mente, ma aveva insieme

---

[1] V. p. 24 sg.

ridotto al movimento del pensiero tutte le funzioni dell'anima razionale e incorporea e distinto per essenza questa dalla sensibile e materiale.[1]

In breve, la filosofia dell'Hobbes è significativa soprattutto da una parte per lo spirito profondamente razionalistico che la dirige, il quale la porta a interpretare secondo i principî del meccanicismo anche la vita etica, politica e religiosa, dall'altra perchè mostra in modo decisivo che una concezione materialistico-meccanicista poggiata su esigenze logiche del pensiero conduce, in forza appunto di esse, alla negazione delle proprie premesse necessarie (un soggetto pensante che possiede attività conoscitive irriducibili all'esperienza sensibile) e perciò non può considerarsi l'interpretazione esauriente e definitiva della realtà. È chiaro così che il sistema dell'Hobbes costituisce un esperimento decisivo nella storia del pensiero, perchè mostra che il materialismo meccanicistico, inteso come intuizione metafisica, distrugge le premesse razionalistiche da cui muove. Poco dopo l'Hobbes, nel suo stesso paese, G. Berkeley doveva far crollare la basi di ogni materialismo poggiante su basi puramente empiriche, mettendo in luce che l'esperienza diretta non permetterebbe nemmeno di affermare l'esistenza di una sostanza materiale indipendente dal soggetto pensante.

---

[1] V. *Il pensiero di F. Bacone*, p. 276.

Nota sullo svolgimento delle teorie contrattualistiche sino all' Hobbes.

La teoria che pone le origini dello stato in un contratto, in un patto stabilito fra gli uomini, già sostenuta in Grecia nell'età dei Sofisti, venne ripresa nel Medio-Evo in cui ebbe largo svolgimento.[1] In sostanza, sino dall'epoca della lotta per le investiture si era affermata la dottrina che la volontà popolare è la sorgente del potere temporale, sicchè lo stato ha inizio in un contratto di soggezione in cui una delle parti è il popolo. Nel Medio Evo, sebbene non mancasse completamente la distinzione tra il contratto sociale vero e proprio, per cui si forma la società, e quello di soggezione, per cui essa o il popolo si sottopone a un sovrano, si considerò quasi esclusivamente il secondo.[2] A cominciare dall'età dei Glossatori (12^0 secolo) si accolse universalmente la dottrina per cui l'Impero, sia antico che moderno, trovava una base giuridica nella *Lex Regia* con cui il popolo aveva alienato il suo potere, sottoponendosi liberamente ad esso. Però da questa tesi si derivavano le conseguenze opposte: *Populus maior imperante, Princeps maior populo.* Secondo alcuni, la *translatio imperii* dal popolo al principe era una *concessio* che trasferiva al secondo un ufficio e un diritto d'uso dell'imperio che però continuava ad ap-

1 Per questa parte in generale, mi valgo delle opere di O. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Dritter Band (Berlin, 1881) e *Johannes Althusius*[3] (Breslau, 1913).

2 O. GIERKE, *J. Althusius*, p. 76; pp. 92-96.

partenere al primo, il quale poteva far leggi e aveva il diritto di riprendere il potere imperiale. Invece, secondo altri, si trattava di un'alienazione definitiva, per cui il popolo aveva rinunciato una volta per sempre a ogni suo potere; esso perciò non aveva più potestà legislativa e non poteva più riprendere ciò cui aveva rinunciato. Mentre i fautori della prima interpretazione della *translatio* in generale si sforzavano di fondare sulla primitiva sovranità del popolo la teoria di una monarchia assoluta, che però includeva limitazioni (perchè il Medio Evo non conosceva la dottrina dell'obbedienza incondizionata al comando del sovrano),[1] i seguaci della seconda tendevano a metter capo alla teoria della sovranità popolare, che in certi rappresentanti suoi, come Marsilio da Padova, assume aspetto repubblicano.[2] Ora si presenta il fatto, apparentemente strano, che appartengono a quest' ultimo indirizzo

---

[1] Non si deve dimenticare che in generale nell'età medioevale si ammetteva che l'ufficio del principe, anche più che un diritto, fosse un dovere, per cui il *rex* era chiamato così *a recte agendo*, sicchè, quando non regnava più rettamente, diventava un tiranno. Il principe è *minister populi*, è stato istituito per il bene comune, sicchè il suo potere non è assoluto, ma ha limiti determinati, e se li varca, la signoria legittima degenera in tirannia. Il Medio Evo ignorava la teoria di un dovere di obbedienza incondizionata, perchè ogni dovere di obbedienza aveva per condizione la giustizia del comando: perciò, quando un ordine oltrepassava i limiti dell'autorità del sovrano, era nullo e non obbligava a obbedire. Da ciò derivava il diritto alla resistenza, anche armata, e secondo alcuni, la giustificazione del tirannicidio (O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, III, § 11, V: pp. 563 sgg. e note 123-130; p. 568, nota 136.

[2] *Op. cit.* § 11, VI: pp. 569-579 e note 138-168; *J. Althusius*, p. 77 sgg., p. 123 sgg.

coloro che nell'età di Lodovico il Bavaro appaiono i più autorevoli difensori dell'autorità imperiale di fronte alle pretese teocratiche del Papato, Marsilio da Padova e Guglielmo Ockham, i quali, pure battendo vie completamente diverse, anzi divergenti, si accordavano nel far derivare lo stato da un contratto per garantire l'indipendenza della potestà secolare dall'ecclesiastica, perchè così la fondavano mediatamente sulla volontà divina e direttamente su quella del popolo (perciò, che questo è uno strumento di Dio); così ad esso, o anche, secondo Marsilio da Padova, alla sua *pars principans*, appartiene sempre e necessariamente il potere di fare le leggi e perciò la vera sovranità, la quale spetta al legislatore. Il principe è in tal modo un rappresentante ed esecutore della volontà popolare; anzi, secondo Marsilio, il popolo ha il diritto di giudicare il sovrano, di punirlo, anche di deporlo; per l'Ockham, quando il principe va contro alle leggi naturali o divine o al bene comune, i sudditi possono disobbedirgli, e se ricorre alla violenza, deporlo; anzi, chiunque ha il diritto di ucciderlo. Marsilio poi accorda al potere secolare il predominio su quello ecclesiastico, perchè per lui i sacerdoti sono semplici funzionari dello stato. La Chiesa per Marsilio è un istituzione statale, il sacerdozio è *pars et officium civitatis;* nelle cose ecclesiastiche la sovranità appartiene alla *universitas fidelium* che coincide con l'*universitas civium,* la proprietà ecclesiastica è proprietà dello Stato. Insomma, in esso viene assorbita la Chiesa.[1]

---

[1] O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht,* III, p. 579 sgg.; p. 635 sg., nota 326. Fra i numerosi scritti riguardanti Marsilio da Padova e Guglielmo Ockham si possono ricordare i seguenti: S. Riezler, *Die literarischen Widersacher*

Nel Rinascimento, che segue la via segnata dal Machiavelli, la concezione dello stato si libera dalle antiche connessioni con le dottrine religiose: infatti ad esso si assegnano funzioni e uffici esclusivamente terreni e umani: ma poi, per opera della Riforma, i motivi politici si intrecciano di nuovo coi religiosi. I maggiori riformatori, soprattutto Lutero (che però credeva che il potere politico fosse reso necessario soltanto dalla debolezza della natura umana, perchè se tutti gli uomini fossero veramente cristiani, non vi sarebbe bisogno nè di leggi, nè di stato) e in parte anche Calvino (che però mostrava preferenze per l'aristocrazia, pure operando in senso favorevole alla democrazia con l'ordinamento della sua chiesa, per cui Ginevra rappresentò una teocrazia democratica che servì a preparare nelle isole Britanniche il movimento puritano) fecero derivare la potestà politica da Dio e così assegnarono al sovrano autorità assoluta su tutti i sudditi, anche ecclesiastici, e attribuirono allo stato le funzioni religiose della Chiesa, invertendo in tal modo le tesi del teocratismo medio-evale.[1] Ma poi, nelle lotte religiose che dividevano l'Europa, si determinarono sia

---

der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers (Leipzig, 1874), pp. 193-277; J. Sullivan, *Marsilio of Padua and William of Ockam* in The American Historical Review, v. II (1896-97), pp. 429 sgg.; 593 sgg.; B. Labanca, *Marsilio da Padova* (Padova, 1882); J. Silbernagl, *Wilhelms von Occam Ansichten über Kirche und Staat* in Historisches Jahrbuch, VII (1886), pp. 423-33. (Mentre si pubblicava il presente lavoro è apparsa alla luce l'opera di F. Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo:* Firenze, 1928).

[1] Sulle teorie politiche dei Riformatori è apparso recentemente un volume, di forte impronta polemica, di G. De Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme* (Paris, 1926). Per i principali di essi, soprattutto Lutero e Calvino, si vedano: P. Janet, *Histoire de la science politique*[3] (Paris,

fra i cattolici che fra i riformati correnti ostili al potere assoluto dei sovrani. La teoria del contratto (che però sino all'Althusius venne inteso come nel Medio Evo nel senso di un patto di soggezione), accolta da tutte le parti, servì allora a giustificare le tesi dei monarcomachi sia calvinisti che cattolici, cioè dei difensori degli Ugonotti e dei fautori della Lega.[1] Essi, pure non combattendo in generale la monarchia, si opposero a quella assoluta, cercando di limitare il potere dei principi, e valendosi della teoria del contratto ne sottoposero l'autorità alla volontà del popolo, inteso non come massa, ma collettivamente, in quanto *universitas*. Il principe è per il popolo, non viceversa; il primo si impegna a governare secondo le leggi per il bene del secondo, che soltanto a queste condizioni è obbligato a obbedirgli. Se il principe non sta ai patti, il popolo è sciolto da tal dovere. Così essi si valgono della teoria del contratto per legittimare la resistenza, la ribellione e il tirannicidio, la cui glorificazione (che il Medio Evo aveva accolto dalla Bibbia e dalla letteratura classica) è uno dei motivi dominanti dei loro scritti. Ma la ragione ultima di queste dottrine è il desiderio di far prevalere le esigenze religiose allorchè vengano in conflitto con la volontà del sovrano, perchè (in ciò consiste il concetto direttore di tutta questa pubblicistica) si deve obbedire a Dio piuttosto che al re.[2] Dallo stesso motivo sono spinti

---

1871), v. II, pp. 1-30; Treumann, *Die Monarchomachen* (Leipzig, 1895): in Jellinek-Meyer, *Staats-und völkerrechtliche Abhandlungen*, I, 1. Per Lutero, v. anche F. C. Bluntschli, *Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik* (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Erster Band: München, 1864), pp. 47-60.

[1] Per questo punto v. O. Gierke, *J. Althusius*, p. 80 sg.

[2] Per i monarcomachi cattolici e protestanti si vedano,

i teoristi del pensiero politico cattolico (principalmente gesuiti) che a loro volta accettano la teoria del contratto: essi pure infatti volevano il predominio del potere della Chiesa su quello dei sovrani temporali che, se protestanti, ne erano gli avversari risoluti e se cattolici, miravano a far riconoscere la propria autonomia, proclamando di ricevere il potere direttamente da Dio. Quelli scrittori, per contro, pongono il fondamento della sovranità nel popolo, e così svolgono e rielaborano concezioni della filosofia scolastica medioevale, specialmente del tomismo. I campioni della rinnovata scolastica giungono spesso a conclusioni divergenti. Così il Suarez, pure sostenendo che in principio il vero

---

oltre l'opera del Treumann, *Die Monarchomachen*, P. Janet, *Histoire de la science politique*,[3] v. II, pp. 30-92; O. Gierke, *J. Althusius*, p. 144 sgg.; p. 156 sg.; p. 216 sg.; p. 309 sgg. — K. Müller, *Kirchengeschichte* (Grundriss der Theologischen Wissenschaften, Vierter Teil), II, 2[3] (Tübingen, 1923), p. 348 sg., osserva che nei monarcomachi ugonotti la teocrazia israelitica e la democrazia classica si fondono, ma ricevono un'impronta non democratica, ma completamente aristocratica, cui serve di modello la società medioevale. Le classi privilegiate, rappresentate dagli stati, appaiono come il popolo, o le sue rappresentanti; i loro tradizionali privilegi e libertà appaiono le condizioni sotto le quali il popolo ha istituito il principe, che da esse è vincolato. Sono medioevali il contenuto e la forma determinati che ricevono le istituzioni del diritto naturale antico; accentuatamente teocratica è la convinzione che il bene supremo che i popoli debbono difendere è la verità cristiana. Il Medio Evo vive ancora nelle tesi che ogni sovranità ha origine divina, che Dio sceglie il re e il popolo lo istituisce e lo depone quando va contro la legge divina e il diritto del popolo cristiano. La pubblicistica ecclesiastico-politica della Lega, seguendo nel maggior numero dei punti quella degli Ugonotti, diventa però veramente democratica, si volge contro le classi dominanti e mira soprattutto alla sottomissione sanguinosa dell'eresia.

sovrano è il popolo, dichiara che questo cede per alienazione incondizionata il suo potere al principe, al quale così appartiene una potestà che si può dire assoluta; soltanto quando esso agisce da tiranno e soprattutto quando offende le esigenze della Chiesa è lecita la ribellione e anche il tirannicidio. Per contro il Mariana, che più insiste sul fondamento popolare della sovranità, limita in tutti i modi i poteri del principe ed esalta il tirannicidio come un atto nobile e santo, principalmente se il principe si trasforma in tiranno perchè disprezza la religione cattolica. Tutti però si accordano nel collocare la autorità del Pontefice, che riceve il suo potere direttamente da Dio, al di sopra di quella dei re della terra; e il Bellarmino, in particolare, difende, se non nella forma, nel contenuto, le pretese del teocratismo medioevale, per cui è giustificato l'intervento del Pontefice anche nelle questioni temporali, in quanto la Chiesa ha il diritto di giudicare e di intervenire in quelle controversie che in qualche modo si riferiscono *ad spiritualia*. Questi scrittori sostengono che al Pontefice appartiene la facoltà di giudicare i sovrani e di deporli, di intervenire nelle cose temporali, se esigenze spirituali lo richiedono. Se direttamente egli non ha autorità sulle prime, la possiede però in modo indiretto, se e in quanto esse implicano il funzionamento di attività spirituali, sicchè la parte più importante delle funzioni legislative dello stato deve sottoporsi al controllo della Chiesa, in cui si concentra il potere spirituale. Per la salvezza delle anime il Pontefice può abrogare leggi, farne altre nuove, giudicare di cause temporali, spodestare i principi, se infrangono le norme della religione cattolica. Così essi ricevono il loro potere mediatamente da Dio e immedia-

tamente dal popolo, sicchè lo stato appare un'istituzione puramente umana, e quindi resta infinitamente inferiore alla Chiesa che deriva in modo diretto la sua autorità dalla Divinità: per tale ragione, il primo deve subordinarsi alla seconda come il corpo all'anima.[1] In tutte le maniere, quindi, la limitazione dell'autorità dei sovrani, la derivazione del loro potere dalla volontà popolare (in cui direttamente, non nel volere divino, si faceva risiedere la fonte prima della sovranità), la teoria di un contratto dal quale la loro potestà proveniva, servivano a fare trionfare il predominio delle finalità religiose su quelle propriamente civili. Cattolici e protestanti si accordavano così nel porre gli interessi della religione su quelli dello stato e perciò negavano che il capo di questo ricevesse direttamente il suo potere da Dio.

Per contro, queste finalità religiose rimangono estranee a uno scrittore che sotto molti rispetti si avvicina ai monarcomachi protestanti, Giovanni Althusius, che sul principio del secolo 17° distingue per la prima volta con piena chiarezza i due momenti della teoria contrattualistica: il contratto per cui si costituisce la società e quello per cui essa si assoggetta a un sovrano.[2] Tutte le forme di società, private (famiglia, corporazione) e pubbliche o politiche (comune, provincia, stato), si formano grazie a un contratto; dalle più ristrette e inferiori si svolgono le più larghe e superiori. Lo stato

---

[1] Per le dottrine politiche del Suarez, del Bellarmino, del Mariana si è tenuto conto particolarmente del lavoro di G. Saitta, *La Scolastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti* (Torino, 1911), p. 155 sgg. V. anche P. Janet, *Op. cit.*, v. II, pp. 54-92.

[2] O. Gierke, *J. Althusius*, p. 76.

è un'associazione politica formata da città e provincie che si uniscono con un patto. Il diritto di sovranità *(jus regni, jus majestatis)* appartiene al popolo preso collettivamente, non al *summus magistratus,* o elettivo o ereditario, che è solamente un mandatario della comunità. I diritti di sovranità spettano esclusivamente al popolo di cui sono l'anima e il soffio vitale, sicchè esso, anche se lo volesse, non potrebbe abdicarli o trasferirli in altri, come nessuno può comunicare altrui la propria vita. Il popolo e il principe sono legati da un patto bilaterale, come mandante e mandatario; se il secondo lo infrange, il primo è sciolto da ogni obbligo di obbedienza. Contro il tiranno è lecita la resistenza; però i privati hanno solamente il diritto di resistenza passiva, mentre i magistrati inferiori (*efori*) hanno quello di privarlo del dominio, di cacciarlo con la forza o di condannarlo a morte e di eseguire la condanna.[1]

Senza nominare l'Althusius, ma polemizzando con lui, Ugo Grozio cercò, pure accettando la sua distinzione di due momenti del contratto, di mostrare che la teoria contrattualistica poteva servire a giustificare la monarchia assoluta. Contro l'affermazione di Carneade che non esiste alcun *jus naturale* e che gli uomini, come tutti gli animali, sono portati dalla natura verso il loro utile, il Grozio (al pari di Aristotele) sostiene la tesi, che poi doveva essere respinta dall'Hobbes, della natura sociale dell'uomo, che desidera la società, cioè una tranquilla vita comune coi suoi simili, e che la desidererebbe anche se non avesse bisogno di questi. Nell'uomo, poi, tale istinto naturale che si manifesta nei bambini si trasforma per mezzo della ragione nella

---

[1] Ivi, pp. 18-36.

coscienza del diritto. Infatti l'uomo, essendo fornito della facoltà del linguaggio e di quella di agire secondo principî generali, comprende che se la società deve conservarsi, occorre che siano evitate le azioni che la renderebbero impossibile (*De jure pacis et belli.* Prolegomena §§ 5-8). In ciò è la fonte del diritto naturale, che è un ordine della retta ragione che indica che qualche atto è moralmente turpe o moralmente necessario, perciò che conviene o sconviene alla stessa natura razionale e sociale dell'uomo (ivi I, I, 10). Il diritto naturale quindi esisterebbe anche se Dio non esistesse o non si curasse delle cose umane (ivi, Prol. § 11); non può essere modificato dalla volontà divina, al pari delle proposizioni matematiche, per esempio: due volte due fa quattro (ivi, I, I, 10). Il diritto naturale *ex principiis homini internis profluit* (ivi, Prol. §12); però si può dire che deriva da Dio, perchè ha voluto che tali principî esistessero in noi (ivi). Siccome poi il diritto naturale impone di stare ai patti (*cum juris naturae sit stare pactis*), da esso derivano anche i diritti civili (ivi, § 15). Da un patto, cioè da un contratto, anche il Grozio deriva la costituzione dello stato, ma si limita ad accennare all'argomento senza svolgerlo[1] (ivi, §§ 15-16). Da questo patto possono provenire ordinamenti politici diversi (« *Sicut autem multa sunt vivendi genera, alterum altero praestantius, et cuique liberum est ex tot generibus id eligere quod ipsi placet; ita et populus eligere potest qualem*

---

[1] G. Jellinek, *Das Recht des modernen Staates:* I. *Allgemeine Staatslehre* (Berlin, 1900) p. 183, osserva che anche nel Grozio, che per lungo tempo si è considerato il creatore della teoria del contratto in generale, non si trova una discussione sistematica e penetrante di questo argomento, ma pochi cenni soltanto.

vult gubernationis formam; neque ex praestantia hujus aut illius formae, qua de re diversa sunt judicia, sed ex voluntate jus metiendum est» : ivi, I, III, § 8,2). Ora, un popolo può legittimamente *(jure)* sottomettersi completamente a un principe o a un'aristocrazia, rinunciando del tutto ai propri diritti; e ciò può avvenire per molte cause. Esso può, trovandosi in pericolo di salvezza, procurarsi soltanto in tal modo chi lo difenda; o può essere sospinto a questo passo dalla fame; inoltre, il potere assoluto del sovrano può derivare da una giusta guerra (ivi, I, III, 6). È anche possibile che per patto o per conquiste si fondi uno stato che sia una proprietà, un patrimonio del sovrano, che può disporne *ad libitum* (ivi, I, III, 12). In questi casi, per la norma fondamentale *(cum juris naturae sit stare pactis)*, un popolo si è spogliato per sempre dei suoi diritti. Perciò (dice il Grozio contro l'Althusius, di cui non fa il nome) «bisogna da principio respingere l'opinione di coloro, che vogliono che ovunque e senza eccezione il sommo potere sia del popolo, sicchè ad esso sia lecito di frenare e di punire i re, ogni volta che male usino del loro dominio: ognuno che sia saggio vede di quanto male sia stata causa e possa ancora esserlo questa opinione, se accolta nel fondo degli animi» (ivi, I, III, § 8, 1). In tal modo il Grozio mostrava che il governo assoluto può avere per fondamento quella teoria del contratto sociale che altri aveva esposto per legittimare la sovranità popolare; però non provava che da esso provenisse sempre necessariamente quella conseguenza.[1]

In complesso, quindi, l'Hobbes poteva avere l'im-

[1] Per il Grozio v. F. C. Bluntschli, *Op. cit.*, pp. 63-74; P. Janet, *Op. cit.*, v. II, pp. 227-34.

pressione, considerando la letteratura politica dell'età più vicina a lui e di quella contemporanea, che gli avversari del potere assoluto dei principi fossero stati mossi soprattutto dal desiderio di far predominare l'autorità religiosa sulla politica. (Un'eccezione era costituita dall'Althusius, che l'Hobbes quasi certamente non conosceva).[1] Alla stessa conclusione egli doveva giungere considerando gli avvenimenti dell'età sua e di quella immediatamente precedente. In Francia, cattolici e protestanti si erano ribellati al sovrano e avevano dilaniato la loro patria con tutti gli orrori della guerra civile in nome della religione, dichiarata superiore alle leggi e alle finalità dello stato. Nella giovinezza dell'Hobbes, Enrico IV era stato assassinato dal Ravaillac per motivi religiosi. Nelle isole Britanniche, Giacomo I, mentre aveva polemizzato col Bellarmino per sostenere il diritto divino dei re, era stato costretto a lottare in Iscozia e in Inghilterra coi Puritani, che volevano limitare il potere sovrano soprattutto per fare trionfare le proprie aspirazioni religiose, e la stessa lotta si era inasprita ferocemente sotto il regno del successore, per mettere poi capo alla rivoluzione. La difesa della libertà politica appariva così uno strumento per il conseguimento di finalità religiose e, in ultimo, doveva assumere l'aspetto di un'arma adoperata per fare trionfare il potere ecclesiastico su quello civile. Tale al-

---

1 È anche probabile che l'Hobbes ignorasse le dottrine di quelli scrittori che nell'età di Lodovico il Bavaro si erano serviti della teoria contrattualista da una parte per sottoporre l'autorità del principe a quella del popolo, dall'altra per rendere indipendente il potere civile dall'ecclesiasiastico, giungendo con Marsilio da Padova a risolvere la Chiesa nello Stato.

meno appariva agli occhi dell'Hobbes, che in ogni limitazione dell'autorità sovrana dello stato scorgeva una mossa dei fautori del potere ecclesiastico: da ciò erano derivate le rivoluzioni, le guerre civili e tutti i loro orrori. Il problema che si poneva era quindi, prima di tutto, di privare l'autorità religiosa della sua indipendenza, di porla sotto quella civile, unica veramente sovrana. Però non bastava togliere la divisione della potestà spirituale dalla temporale, perchè occorreva anche rendere impossibile quella dei poteri dello stesso stato che, fomentata dall'azione dei fautori dell'autorità ecclesiastica, aveva determinato gli effetti dolorosi che l'Hobbes continuamente aveva presenti al pensiero. Era insomma necessario rendere lo stato civile, in cui venivano a raccogliersi tutti i poteri, tanto forte da poter scongiurare ogni possibilità di guerra civile: ossia bisognava far sì che esso, che doveva possedere ed esercitare tutte le funzioni temporali e spirituali, fosse veramente onnipotente. Per risolvere questo problema, l'Hobbes riprende la teoria del contratto sociale, ma interpretandola in modo tale da far sparire il dualismo (che ancora includeva) del sovrano e del popolo, posti in reciproco rapporto.[1] In tal modo si veniva ad esaltare il potere della ragione naturale, che l'Hobbes vedeva concretata nello stato, cioè nel sovrano.

---

1 V. p. 268 sg.

CORREZIONI ED AGGIUNTE

(La correzione di errori eventualmente non notati è affidata all'intelligenza del lettore).

Pag.	20	r.	13:	Dilthey	*si legga*	Dilthey)
»	33	»	19-20:	indivisivo,	»	indiviso,
»	37	»	17-18:	efficente	»	efficiente
»	38	»	23:	e perciò	»	e che perciò
»	39	»	7 e 11:	efficente	»	efficiente
»	41	»	7-8:	se o no	»	quale
»	46	»	15:	formato	»	formata
»	52	»	17:	simili; e di questi	»	simili e di questi
»	103	»	23:	della equivalente	»	dell'equivalente
»	123	»	2:	nello stesso modo, *si aggiunga il richiamo* [1] *e alla fine della pagina la nota:* [1] Una causa di difficoltà consiste in ciò che sebbene secondo l'Hobbes gli accidenti siano movimenti, quelli più universali (non in senso assoluto, però) debbono essere determinazioni geometriche prodotte da processi di movimento.		
»	123	»	ultima:	della causa universale	*si legga*	che è causa universale
»	136	nota	r. 3:	*Excaminatio*	»	*Examinatio*
»	140	r.	20:	contradditorie	»	contraddittorie
»	142	»	30-31:	costruicono	»	costruiscono
»	146	»	14:	che si produce	»	è prodotto
»	151	»	20:	si duole	»	si doleva
»	167	»	20:	vengono prese	»	vengono presi
»	211	»	ultima:	ragioni	»	regioni
»	239	»	27:	da vanagloria	»	dalla vanagloria
»	246	»	17:	potrebbero	»	potrebbe
»	252	»	3:	per sfrenatezza	»	per la sfrenatezza
»	268	nota 3,	r. 5:	si prende	»	si decide
»	271	» 2,	r. 2:	(München, 1922)	»	(München, 1924)
»	276	r.	11:	di una parte	»	da una parte
»	282	»	4:	dal patto	»	del patto
»	282	»	5:	queste	»	questi
»	286	»	18:	errate; e si sforzano	»	errate e si sforzano
»	288	»	30-31:	colpiti	»	colpite
»	292	»	26:	che ne esista in	»	che ne esista una
»	302	»	11:	di promuovere	»	il promuovere
»	303	»	24:	o troppe	»	o troppo
»	305	»	12:	maggiore al	»	maggiore del
»	328	»	19:	sufficente	»	sufficiente
»	333	»	8-9:	occorre	»	occorra

INDICE